

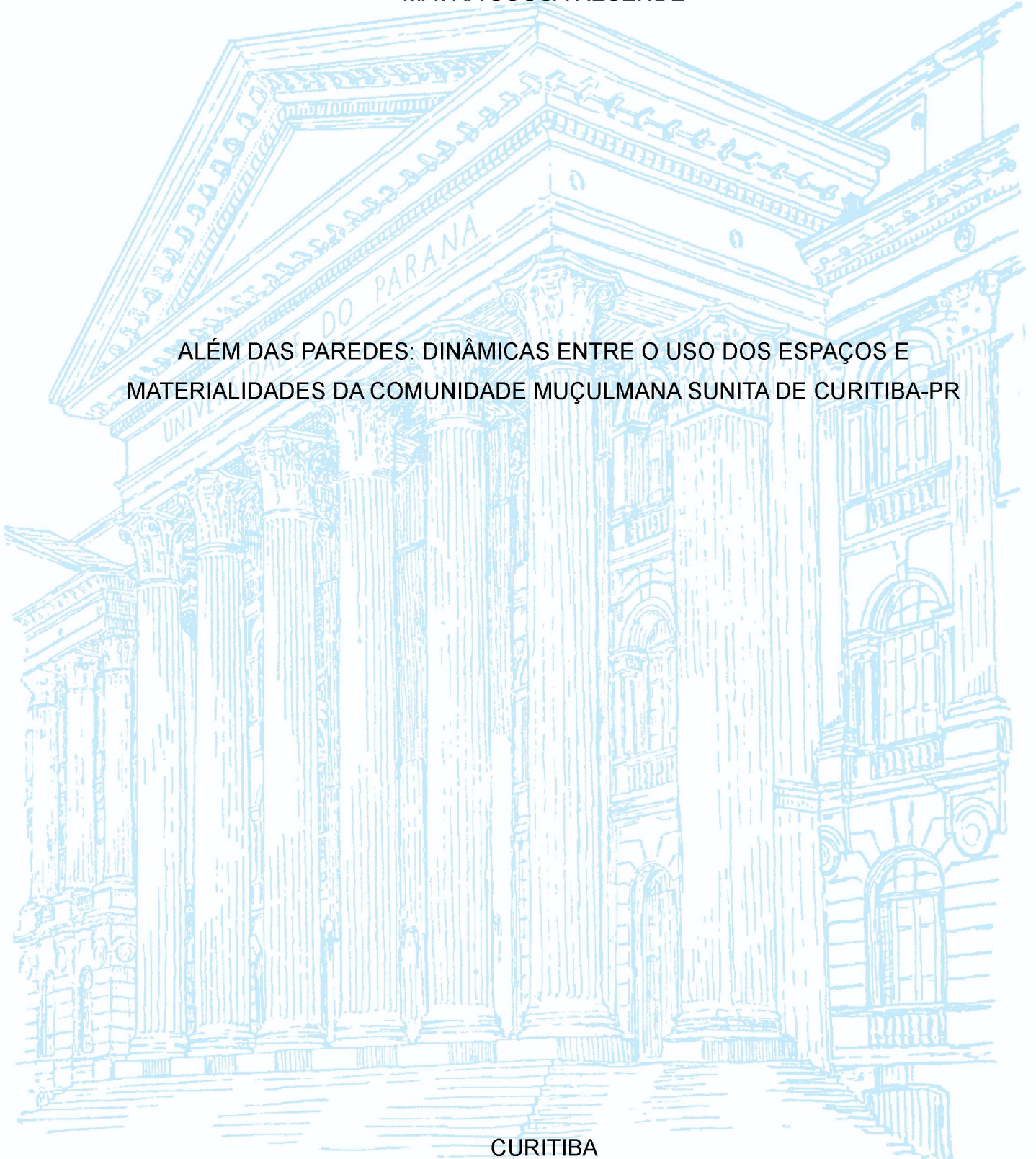
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MAYRA SOUSA RESENDE

ALÉM DAS PAREDES: DINÂMICAS ENTRE O USO DOS ESPAÇOS E
MATERIALIDADES DA COMUNIDADE MUÇULMANA SUNITA DE CURITIBA-PR

CURITIBA

2019



MAYRA SOUSA RESENDE

ALÉM DAS PAREDES: DINÂMICAS ENTRE O USO DOS ESPAÇOS E
MATERIALIDADES DA COMUNIDADE MUÇULMANA SUNITA DE CURITIBA-PR

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia

Orientador: Prof. Dr. João Rickli

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Resende, Mayra Sousa

Além das paredes : dinâmicas entre o uso dos espaços e materialidades
da comunidade muçulmana Sunita de Curitiba-PR . / Mayra Sousa Resende.
– Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. João Rickli

1. Centro Islâmico Beneficente do Paraná. 2. Islamismo – Curitiba-PR .
3. Muçulmanos – Curitiba-PR. 4. Comunidade - Redes sociais on-line. 5. Mídia
social. I. Rickli, João Frederico. II. Título.

CDD – 297.0981



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA -
40001016027P9

TERMO DE APROVAÇÃO

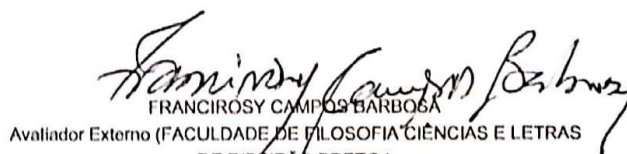
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MAYRA SOUSA RESENDE**, intitulada: **ALÉM DAS PAREDES: DINÂMICAS ENTRE O USO DOS ESPAÇOS E MATERIALIDADES DA COMUNIDADE MUÇULMANA SUNITA DE CURITIBA-PR**, sob orientação do Prof. Dr. JOÃO FREDERICO RICKLI, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 22 de Novembro de 2019.


JOÃO FREDERICO RICKLI
Presidente da Banca Examinadora


PAULO BENATO GUÉRIOS
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


FRANCIROS CAMPOS BARBOSA
Avaliador Externo (FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS
DE RIBEIRÃO PRETO)

AGRADECIMENTOS

Terminar esta dissertação não teria sido possível se eu estivesse sozinha. Agradeço inicialmente aos meus pais, Maria Inês e Francisco Xavier, por terem sempre me ensinado a prezar pela educação e a perseverar no que eu acredito e anseio. Também os agradeço por entenderem os dias de estudo, as noites mal dormidas, as crises de ansiedade e por terem lido o meu texto e ajudado a melhorar a escrita em diversas etapas. Vocês são essenciais para a minha trajetória.

Agradeço também ao Willian Perpétuo Busch, que fez uma maratona de estudos comigo na época do processo seletivo e que nunca saiu do meu lado, do momento da entrevista inicial a todos os dias em que tive aulas, na maior parte das minhas idas à campo e durante todo o processo de escrita. Se eu não tivesse discutido com você, esse texto nunca teria passado de um mero artigo. Se você não estivesse ao meu lado, eu provavelmente teria desistido no momento em que começou a ficar difícil. Este é mais um título para chamar de “nosso”. Obrigada.

Também foram essenciais para a minha sanidade mental durante o período de mestrado as sessões semanais de terapia com a psicóloga Letícia Lorenzet, com quem eu desabafei sobre todas as pequenas e grandes angústias que me afetaram e com quem eu vibrei ferrenhamente ao ter finalizado a escrita. Na mesma linha, foram importantes as amizades virtuais da Larissa Lemos, Vanessa Bittencourt e Gabriela Petrucci que compartilhavam as neuras da vida de pós-graduanda com louvor e fizeram com que eu não me sentisse sozinha ou maluca. Obrigada.

O Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR me recebeu muito bem, com ênfase para o secretário Paulo Marins que esteve disponível muito antes do seu horário habitual de trabalho para auxiliar em eventos acadêmicos e resolve qualquer problema burocrático que lhe apareça. Também foram importantes para o meu desenvolvimento profissional o contato com os professores doutores Ricardo Cid Fernandes, Paulo Guérios e, claro, com o meu orientador, João Rickli. A oportunidade de mergulhar na teoria antropológica e ler a versão original de textos que eu já conhecia foi muito importante. Ao João eu agradeço não apenas pela paciência com a orientação, mas também pelas indicações pontuais, a sinceridade, o apoio nos momentos de desespero e, principalmente, por ter me apresentado pessoalmente a professora doutora Birgit Meyer e proporcionado que eu passasse uma semana em aprendizado intensivo e direto com ela. Jamais esquecerei essa oportunidade.

Neste ponto, agradeço à própria professora doutora Birgit Meyer por ter acreditado no meu trabalho, iluminado várias das minhas ideias e me estimulado a continuar – tanto com seus comentários, quanto com seus textos maravilhosos. Da mesma forma, agradeço à professora Francirosy Barbosa que me acolheu virtualmente por anos e depois um tanto pessoalmente, ao comentar um artigo meu que apresentei em Brasília em 2018 e também por ter aceitado participar da minha banca de defesa e abrilhantar meu texto e minhas ideias com as suas. Dialogar com essas duas mulheres foi o ponto alto de toda esta experiência.

Agradeço também aos colegas de turma, que fizeram com que as aulas fossem estimulantes e apaziguaram o meu coração em momentos de desespero. Em especial, a amiga Ana Paula Sawamura, que tive o prazer de conhecer no mestrado e pretendo levar para a vida. É sempre bom estar cercada de pessoas que entendem o que você quer dizer quando fala sobre antropologia e a Ana Paula é uma dessas pessoas.

Agradeço imensamente a comunidade sunita de Curitiba. A recepção que me foi dada pelo CIBP foi impecável desde a primeira aproximação. Toda a disposição que eu encontrei para que a pesquisa pudesse ser realizada foi essencial para que este texto pudesse ser construído. Não teria sido o mesmo processo sem o acompanhamento do Sheikh Rodrigo, Walid, Bader, Mona, Hebe, Ana Cristina, Rose e todos os outros membros com os quais conversei. Muito obrigada por me receberem no espaço de vocês e permitirem que eu conhecesse um pouco mais de suas vidas. Desejo tudo de melhor para vocês, sempre.

Pelas leituras, discussões e apontamentos ao texto, agradeço ainda à professora doutora Eva Scheliga e ao colega Adriano Godoy.

Por fim, agradeço à CAPES por financiar o programa em que estudei e por ter me concedido bolsa durante o mestrado, o que propiciou que eu pudesse me dedicar integralmente à pesquisa, gerando o resultado aqui apresentado. Graças ao financiamento recebido pude participar dos dois maiores congressos da área, além de ter contato presencial com todos os grandes nomes que quis. A universidade pública resiste, juntamente à pesquisa brasileira.

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de apresentar a comunidade de muçulmanos sunitas de Curitiba, que se reúnem no Centro Islâmico Beneficente do Paraná – atualmente localizado no bairro Jardim Botânico. Para tal fez-se necessário apresentar a construção antropológica do conceito de religião e de comunidade, além da teoria que versa sobre a possibilidade de que a religião seja entendida como mídia. Para contextualizar a pesquisa no cenário brasileiro, apresenta-se um breve panorama dos estudos realizados sobre Islam e muçulmanos, afunilando para aqueles que foram concluídos na Universidade Federal do Paraná. A presença dos muçulmanos sunitas em Curitiba foi abordada a partir de um recuo histórico que apresentou o contexto de chegada dos muçulmanos no Brasil, afunilando para a fixação do grupo na cidade de Curitiba. A partir disso, a narrativa da formação burocrática da comunidade e sua disputa pela conquista de um espaço físico consolidado para que sua fé possa ser professada foram abordadas, seguidas da apresentação de algumas formas sensoriais da materialidade muçulmana, como a linguagem, a alimentação, a indumentária e os formalismos devocionais. A dissertação passa então a demonstrar o espaço da comunidade também pode ser encontrado no universo online, apresentando de forma comparativa as publicações realizadas nos canais virtuais do atual Sheikh no Facebook e YouTube e os canais virtuais institucionais nas mesmas redes. Conclui-se que a comunidade em questão parece estar encontrando um equilíbrio espaço-temporal entre as duas dimensões e afirmando seu espaço comunitário físico e social tanto a partir das disputas e busca pela consolidação de um território arquitetônico definido quanto pelos modos com que decidem se expressar virtualmente.

Palavras-chave: Islam. Espaço. Comunidade. Mídia. Redes Sociais Digitais.

ABSTRACT

This dissertation aims to present the sunni muslim community of Curitiba, that encounters at Centro Islâmico Beneficente do Paraná – nowadays located at Jardim Botânico. To do so it was necessary to present the anthropological construction of the concept religion and community, beyond the theory that makes possible the understanding of religion as media. To contextualize the research in brazilian scenario a short panorama of research versed about Islam and muslim was presented. Sunni presence in Curitiba was approached by a historical analysis that presented the context of muslim arrival to Brazil than to the setting of the group in Curitiba city. From that the narrative of bureaucratic formation of the community and its contest into a consolidated physical space to perform their faith was approached, followed by the presentation of some sensational forms of muslim materiality, such as its language, food, clothes and devotional formalisms. At this point the dissertation begins to demonstrate that community space can also be encountered online. That is done by the presentation of a comparison between publications made on the Sheikh's virtual channels on Facebook and YouTube and those made by the institutional channels of the community in the same network. In conclusion the text presents that the approached community might be finding a time-space balance between the two dimensions and stating its physical and social community space both from the contest and search of architectonical territory consolidation and from the ways in which it decide to express itself virtually.

Keywords: Islam. Space. Community. Religion as Media. Digital Social Network.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Esquema da Mesquita do Jardim Botânico.....	48
FIGURA 2 - A Escola Dânia.....	50
FIGURA 3 - Maquete da Nova Mesquita.....	54

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 - Vídeos publicados por ano no Youtube pessoal do Sheikh.....	88
GRÁFICO 2 - Publicações na fanpage do CIBP através dos anos.....	93

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

CEDIAL	- Centro de Estudos e Divulgação Islâmica da América Latina
CIBP	- Centro Islâmico Beneficente do Paraná
FAMBRAS	- Federação das Associações Muçulmanas do Brasil
FAS	- Fundação de Assistência Social
GRACIAS	- Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes
NEOM	- Núcleo de Estudos do Oriente Médio
SBM-PR	- Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná
SBM-RJ	- Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro
UFF	- Universidade Federal Fluminense

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 APRESENTAÇÃO INICIAL.....	13
1.2 APROXIMAÇÃO DO CAMPO.....	15
1.3 METODOLOGIA.....	17
1.4 ORGANIZAÇÃO DO TEXTO.....	19
2 RELIGIÃO, COMUNIDADE E ISLAM.....	21
2.1 O CONCEITO DE RELIGIÃO.....	21
2.2 O CONCEITO DE COMUNIDADE.....	26
2.3 RELIGIÃO COMO MÍDIA.....	30
2.4 PESQUISANDO O ISLAM.....	32
3 RETRATO HISTÓRICO DO ISLAM: DO BRASIL PARA CURITIBA.....	36
3.1 ISLAM NO BRASIL.....	36
3.2 CISÃO DO ISLAM.....	38
3.3 ISLAM EM CURITIBA.....	39
3.4 NA PISTA DO CENÁRIO ATUAL.....	40
3.5 O CIBP ENQUANTO INSTITUIÇÃO - A MUSSALAH.....	43
3.6 OS DESAFIOS PARA ORGANIZAR A COMUNIDADE SUNITA DO CIBP.....	44
3.7 JARDIM BOTÂNICO E O CAMINHO PARA A NOVA MESQUITA.....	47
3.8 A ESCOLA DÂNIA.....	49
3.9 A COMUNIDADE ENTRE A MESQUITA E A ESCOLA.....	52
3.10 A SÍNTESE CULTURAL EM FORMA DE MESQUITA.....	53
4 MATERIALIZANDO O ISLAM.....	56
4.1 LETRAS: LÍNGUA, LINGUAGEM & LITERATURA.....	56
4.1.1 Mesquita e Escola como pontes para a transmissão e o ensino da religião islâmica.....	59
4.1.2 A linguagem como base da construção da Comunidade.....	60
4.2 ALIMENTAÇÃO.....	62
4.2.1 A comida como parte das ações sociais do CIBP.....	63
4.2.2 Comida como demarcadora de uma etnicidade não-árabe.....	64
4.2.3 Modulações alimentares originadas pelas restrições religiosas.....	65
4.2.4 Entendendo a comida como forma sensorial da comunidade sunita.....	67
4.3 INDUMENTÁRIA.....	68

4.3.1 A vestimenta como objeto de mediação religiosa.....	68
4.3.2 A maleabilidade dos usos da vestimenta entre os fiéis do CIBP.....	70
4.3.3 A Antropóloga e o Véu.....	72
4.3.4 A Função Social da Vestimenta para a Comunidade do CIBP.....	73
4.3.5 Vestimenta como Forma Sensorial, parte de uma Formação Estética e Mediadora de Relações.....	74
4.4 A FORMALIZAÇÃO DA DEVOÇÃO.....	76
4.4.1 Tecnologia como produtora de registros sobre a Comunidade.....	78
4.4.2 Multiplicidade de entendimentos sobre o Chamado para a Oração.....	79
4.4.3 Preparativos para o momento da oração.....	80
4.4.4 Tabus religiosos e culturais.....	80
4.4.5 A Transversalidade da Comunidade.....	81
5 VIRTUALIZANDO O SAGRADO.....	83
5.1 USOS E TRANSFORMAÇÕES.....	83
5.2 A VIRTUALIDADE DO SHEIKH.....	85
5.2.1 O Islam em HD.....	86
5.2.2 Ensinando Islam no YouTube.....	89
5.2.3 A experiência religiosa narrada no Facebook e no Instagram.....	92
5.3 O CIBP NO MUNDO VIRTUAL.....	93
5.4 CONTRASTES ENTRE AS PUBLICAÇÕES INSTITUCIONAIS E PESSOAIS.....	97
5.5 QUANDO O ESPAÇO FÍSICO E O VIRTUAL SE MISTURAM.....	98
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS.....	108

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação trata da comunidade sunita de muçulmanos residentes em Curitiba, Paraná, tomando como ênfase os usos e dinâmicas dos espaços e mídias para pensar os processos de construção de identidade e comunidade. Essa temática demonstrou-se relevante pelo fato de que a comunidade sunita da cidade se reúne desde 2010 e pretende construir uma Mesquita com características arquitetônicas que remetem tanto aos traços islâmicos clássicos quanto aos do Jardim Botânico, importante ponto turístico de Curitiba.

Além da discussão sobre a construção e estabelecimento desse espaço, percebi em campo que a comunidade utilizava as mídias digitais para construir e reafirmar seu espaço social e que isso foi reforçado a partir da chegada do atual líder religioso da comunidade. Por conta dessa percepção, passei a observar a relação dos fiéis com a religião a partir da noção de mídia como mediadora do contato entre o fiel e o sagrado e com isso identifiquei a língua, a comida, a vestimenta e os momentos de oração, bem como o uso das mídias digitais, como formas que a comunidade se utilizava para experienciar o Islam.

Neste Capítulo apresento a relação entre a comunidade sunita de Curitiba e o espaço que ocupa para realizar as orações, algo que será aprofundado no terceiro capítulo do texto. Em seguida, falo sobre a minha inserção no campo, enquanto pesquisadora jovem, mulher e não-muçulmana e apresento a minha trajetória neste universo de pesquisa, algo que se estende desde 2014. Apresento o problema da pesquisa e a metodologia utilizada para abordá-lo: uma junção entre etnografia e netnografia. Termino o Capítulo apresentando o que será abordado no restante da dissertação.

1.1 APRESENTAÇÃO INICIAL

O espaço de agregação dos muçulmanos sunitas de Curitiba surgiu em 2010, com uma *Mussalah* - espaço menor e com menos peso institucional que uma Mesquita - que era localizado em Santa Felicidade, bairro conhecido na cidade por sua forte colonização italiana. Até o final de 2017 a *Mussalah* serviu como um local de oração alternativo para os fiéis que não queriam frequentar a Mesquita *Imam Ali*

ibn Abi Talib, localizada no centro da cidade, bairro que abriga descendentes de países de maioria árabe, conforme apresentado nos trabalhos de João Bosco Borges (2014) e Omar Nasser Filho (2006). A Mesquita em questão é parte da vertente xiita do Islam.

Em 2018 ocorreu a transição da *Mussalah* sunita para outra localização, agora no bairro Jardim Botânico, localizado no lado oposto da cidade em relação a Santa Felicidade e cujo nome é homônimo ao do principal parque do bairro, que é também um dos principais pontos turísticos de Curitiba. O novo espaço passou a ser entendido pelos fiéis como Mesquita. Além da construção destinada à oração, a comunidade passou a abrigar outra, destinada à realização das ações sociais do grupo e chamada de Escola Dânia. Ainda em 2018 um novo projeto arquitetônico para a Mesquita foi apresentado para a comunidade, com o intuito de unir referências da arquitetura islâmica com a curitibana. A construção do espaço seria realizada a partir de financiamento internacional, provido por uma organização sem fins lucrativos do Kuwait e demarcaria o espaço ocupado pela comunidade na cidade de Curitiba.

O problema desta pesquisa tomou o espaço como referencial para a constituição da comunidade de muçulmanos que portava uma história e dinâmica particulares e que precisavam ser explicitadas e compreendidas. Um fator de extrema importância é que a construção do espaço físico ocorreu de forma concomitante à construção (e ocupação) dum espaço virtual, observado a partir do site e perfis em redes sociais, que possuem o nome da organização religiosa e publicam sobre a agenda de atividades e utilizam-se de vídeos para explicar noções da religião islâmica, que podem ser vistas por muçulmanos ou não.

Assim, percebi que não seria possível observar o espaço físico sem o espaço virtual, ou o contrário. Conforme vi em campo e visei explicitar na dissertação, o espaço físico proporcionou que indivíduos oriundos de países distintos, bem como nativos de Curitiba, pudessem interagir e materializar a religião na prática cotidiana. As mídias reforçam a aproximação dos fiéis uns com os outros, bem como com a religião e o divino. Desse modo, a comunidade sunita de Curitiba estabelece uma prática religiosa espacializada tanto no âmbito físico quanto no virtual.

A inclusão dos sunitas na sociabilidade da cidade os obrigou a passar por uma adequação burocrática às leis brasileiras para que pudessem dar continuidade ao seu projeto de construção da nova Mesquita e consolidação da organização religiosa em Curitiba. Os fiéis que se reuniam na *Mussalah* criaram em 2014 o Centro Islâmico Beneficente do Paraná (CIBP). A organização é reconhecida pelo Estado como “religiosa e educacional, sem fins lucrativos” (informação disponível no site do CIBP).

1.2 APROXIMAÇÃO DO CAMPO

Meu contato com os fiéis do CIBP teve início em 2014, quando comecei a pesquisa que desembocou em meu trabalho monográfico de conclusão de curso de graduação (RESENDE, 2015). A premissa da pesquisa era observar como se dava a relação entre as mulheres muçulmanas e a indumentária prescrita pelo Islam em uma cidade em que a religião é minoritária e em uma época em que a religião islâmica é comumente associada a atos de violência extrema.

O que pude observar logo no início da pesquisa foi que o contato com essas mulheres não ocorreria no templo religioso. O que descobri ser causado pelo fato de que a religião não prescreve a presença feminina ao templo, de forma que é possível que uma mulher muçulmana nunca tenha pisado em uma Mesquita. Quando tentei contato com a Mesquita *Imam Ali ibn Abi Talib*, fui recebida por homens. Mesmo frequentando o templo nos dias de Sermão (sexta-feira), não era possível conversar com as mulheres, visto que elas chegavam na hora do início do ritual e iam embora logo em seguida, não sendo possibilitada a comunicação.

Depois de algumas tentativas frustradas, resolvi utilizar as redes sociais virtuais para tentar encontrar as muçulmanas de Curitiba. Meu ponto de partida foi o Facebook, onde procurei por grupos que reunissem mulheres muçulmanas que morassem no Brasil. Passei a participar de alguns destes grupos, apresentei-me como pesquisadora e perguntei se havia alguém que era muçulmana, morava em Curitiba e aceitaria conversar comigo sobre roupas. Uma participante do grupo marcou uma colega, chamada Rose, e me disse para conversar com ela. Pouco depois Rose respondeu, dizendo que era de Curitiba e poderia conversar comigo. Enviei uma mensagem privada para ela, explicando sobre a pesquisa e ela me

convidou para ir a um lanche comunitário que a *Mussalah* realizaria em comemoração ao aniversário do Profeta.

O lanche foi no fim da semana seguinte ao meu primeiro contato com Rose e lá conheci as outras mulheres com quem realizei a pesquisa de monografia. Também foi nesta primeira visita que tive a oportunidade de conhecer a *Mussalah*, localizada em Santa Felicidade, descobrir que existia mais de um grupo muçulmano em Curitiba, que diferentes vertentes do Islam eram praticadas na cidade, que havia várias brasileiras convertidas ali no meio e que o uso de redes sociais era importante para aquelas pessoas. Talvez tenha sido já nesta primeira visita que a faísca da curiosidade científica que me trouxe ao tema do mestrado surgiu.

A pesquisa para a monografia ocorreu conforme o esperado e concluí a graduação no final de 2015. De lá para cá mantive contato com algumas das mulheres com quem realizei a pesquisa, principalmente a partir de seus perfis particulares em redes sociais. Segui acompanhando os grupos restritos para mulheres e outros grupos, que reuniam muçulmanos de Curitiba. Os perfis oficiais da *Mussalah*, que já tinha nome de Centro Islâmico Beneficente do Paraná quando eu conheci, não passaram despercebidos.

Em 2016 iniciei uma pós-graduação em Mídias Digitais, com o intuito de observar a partir de uma nova perspectiva o uso e a relação entre os muçulmanos e a internet. Esta empreitada desembocou em um artigo apresentado ainda em 2016, que mostrava iniciativas muçulmanas e não-muçulmanas disponíveis nas redes sociais e na mídia de massa, com o intuito de ampliar o conhecimento que o público leigo tinha sobre a religião (RESENDE, 2016). Já em 2017, como conclusão desta pós-graduação, escrevi sobre como a grande mídia brasileira apresenta os casos considerados atentados terroristas, com o intuito de entender a associação entre Islam e terror, reificada pela mídia (RESENDE, 2017a).

Meu projeto inicial para o mestrado, apresentado em 2017, era seguir averiguando os usos e relações entre muçulmanos e mídia, focando nos fiéis do CIBP. Porém, na tentativa de realizar o mesmo tipo de incursão que fiz em 2014, percebi que os grupos de Facebook não eram mais tão utilizados como outrora e que grande parte das discussões que eram ali realizadas haviam sido transportadas para grupos no Whatsapp, que tinham um acesso dificultado. Estas barreiras iniciais

foram narradas em um artigo, apresentado na Reunião de Antropologia do Mercosul de 2017 (RESENDE, 2017b).

Com a dificuldade inicial de acesso ao campo, em 2018 decidi recorrer às mulheres que haviam me ajudado na pesquisa de monografia. Fui conversar com Yaman, filha do então Sheikh do CIBP, Mohsin Ben Moussa. Ela me contou que seu pai não era mais o Sheikh e que a *Mussalah* tinha se mudado para o Jardim Botânico e virado Mesquita e que o jeito mais fácil de eu conseguir contato com eles seria telefonando ou enviando um e-mail para o contato disponível no próprio site. Foi o que eu fiz.

Primeiro enviei um e-mail me apresentando e perguntando quando seria possível telefonar ou se seria mais adequado um encontro presencial. A resposta ao e-mail me pedia para ligar no outro dia, perto do horário do almoço, e falar com Walid. Foi o que fiz e Walid me convidou para participar do próximo Sermão de sexta-feira para que eu conhecesse o novo espaço e pudesse conversar com o novo Sheikh. Este encontro ocorreu e fui recebida de braços abertos para a realização da pesquisa, com autorização para participar de atividades realizadas pelo CIBP, além de frequentar seus espaços. Concomitante a isso, fui olhar os canais virtuais do CIBP e percebi algumas mudanças em relação ao tipo de publicação realizada. Coisas como a transmissão ao vivo dos sermões de sexta-feira e uma frequência maior de vídeos explicativos sobre a religião. Descobri que o novo Sheikh era parte dessa mudança, sendo ele próprio dono de canais virtuais que falavam sobre o Islam.

Ao observar de forma paralela os acontecimentos no espaço físico e as publicações virtuais, percebi que ambos os âmbitos refletiam no sentimento de pertencimento dos fiéis, além de carregarem valores importantes para eles, como a desassociação do Islam enquanto uma religião estrangeira e árabe. Essas também são algumas percepções que busquei transparecer no texto que se segue.

1.3 METODOLOGIA

Os dados empíricos deste texto foram construídos a partir do método etnográfico costumeiramente utilizado na antropologia, a partir dos moldes propostos por Bronislaw Malinowski (MALINOWSKI, 1922), extensamente discutidos,

questionados e adaptados pelos teóricos da área, mas que ainda reverbera na prática acadêmica corrente, conforme apontado, por exemplo, por Emerson Giumbelli (2002).

Isso significa que, apesar da inspiração malinowskiana, o trabalho de campo realizado para compor esta pesquisa não demandou, por exemplo, uma mudança de cidade e longa estadia em um outro contexto de vida, visto que o CIBP fica na mesma cidade em que eu resido e não é um local em que é possível morar. Da mesma forma, por conta de questões burocráticas, não foi possível executar uma pesquisa de campo com longa duração e precisão de análise, visto que foram cerca de trinta meses para concepção, realização, descrição, análise, escrita e revisão da pesquisa inteira.

Com estes pormenores em mente, vale dizer que o que é aqui chamado de etnografia foi realizado a partir de visitas espontâneas e agendadas, ocorridas nos dias de sexta-feira, em que são realizados os principais sermões da Mesquita, aos sábados, quando são lecionadas as aulas de árabe e religião na Escola Dânia e em momentos de confraternização. A incursão etnográfica teve duração de seis meses, tendo sido realizada entre setembro de 2018 e março 2019.

Somamos a etnografia com a netnografia para construir dados baseados nas manifestações virtuais do CIBP. A netnografia foi pensada enquanto metodologia pelo comunicólogo Robert Kozinets (2010), que a dividiu em quatro etapas: 1) levantamento de questões, objetos de análise e ciberlocais; 2) análise dos dados de forma direta (conversa com os indivíduos) e indireta (observação de interações); 3) identificar-se enquanto pesquisador, explicar a pesquisa e pedir autorização para uso dos dados; 4) checar as informações com outros membros do grupo.

Os ciberlocais são lugares que existem no ciberespaço, ou seja, virtualmente. Pierre Lévy (1999, p. 17) definiu o ciberespaço como “a infraestrutura material da comunicação digital, [...] o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo”. A partir da análise destes espaços cria-se o que Lévy chamou de cibercultura, que seria um “conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (1999, p. 17).

Logo, faz parte da netnografia escolher o ciberespaço a ser investigado, a fim de produzir dados que construam uma cibercultura. No caso desta pesquisa, os ciberlocais utilizados foram a página oficial do CIBP no Facebook e no YouTube e a página oficial do Sheikh nas mesmas redes (estendendo-se para o Instagram, quando se fez necessário). A observação ocorreu de agosto a outubro de 2018, com acompanhamento informal regular durante todo o período da etnografia.

1.4 ORGANIZAÇÃO DO TEXTO

Conforme mencionado anteriormente, o primeiro capítulo visou fornecer uma apresentação do campo, a metodologia proposta pela combinação entre etnografia e netnografia, bem como a organização geral da dissertação. O segundo Capítulo, *Religião, Comunidade e Islam*, aborda questões epistêmicas que fomentaram a pesquisa, bem como um panorama das pesquisas brasileiras sobre o Islam. Isso quer dizer que neste capítulo estão expressas as minhas considerações a respeito dos conceitos de religião e comunidade e sua trajetória de entendimentos e usos antropológicos. Apresento ainda uma perspectiva teórica importante para a análise dos dados construídos em campo: a que enxerga a religião como mídia. Finalizo o capítulo apresentando de forma generalista algumas pesquisas realizadas na antropologia brasileira sobre Islam e muçulmanos, sendo algumas destas importantes inspirações para as análises que se seguem nos próximos capítulos.

No terceiro Capítulo optei por apresentar o contexto de chegada dos muçulmanos ao Brasil, afunilando posteriormente para a indexação do grupo na cidade de Curitiba. O intuito deste recuo é demarcar o espaço histórico e cultural ocupado pelos muçulmanos no Brasil. Além disso, a partir deste recuo histórico é possível desembocar na chegada dos muçulmanos que compõem a comunidade sunita atual de Curitiba, foco desta pesquisa. Por conta disso, após a apresentação contextual, explico o surgimento do grupo enquanto instituição burocrática e seu histórico em relação à disputa pela conquista de um espaço físico consolidado para que sua fé possa ser professada. Aqui uma das importantes questões da pesquisa é explicitada, a de que o espaço físico surge como forma de construir e, ao mesmo tempo, afirmar a existência e a noção de comunidade.

No quarto Capítulo, *Materializando o Islam*, abordo as diferentes formas pelas quais a materialidade da religião pode ser expressada no cotidiano empírico dos fiéis sunitas de Curitiba. Assim, apresento exemplos breves da materialidade religiosa aparentes na linguagem, comida, vestimenta e em algumas práticas devocionais. A ordem escolhida parte da materialidade que considero expressar uma relação mais embaralhada e difusa entre o cotidiano e o sagrado formal em direção à forma material que enxergo como responsável por expressar de forma mais delimitada esta relação.

O quinto Capítulo, *Virtualizando o Sagrado*, é onde abordo comparativamente as publicações realizadas nos canais virtuais do atual Sheikh no Facebook e YouTube e os canais virtuais institucionais do CIBP nas mesmas redes. A análise destes dados suscita a percepção de que as redes sociais virtuais influem na configuração da comunidade sunita, tanto no que diz respeito aos usos de seus espaços físicos quanto na configuração social de quem compõe a comunidade.

Nas *Considerações Finais* retomo as principais discussões apresentadas nos capítulos anteriores, extraindo as conclusões que enxergo como possíveis de serem retiradas a partir do que construí.

2 RELIGIÃO, COMUNIDADE E ISLAM

Neste capítulo apresento as questões epistêmicas que fomentaram a pesquisa, além de um panorama das pesquisas brasileiras sobre o Islam. Expresso as minhas considerações a respeito dos conceitos de *religião* e *comunidade* e sua trajetória de entendimentos e usos antropológicos. Apresento ainda uma perspectiva teórica importante para a análise dos dados construídos em campo: a que enxerga a *religião como mídia*. Finalizo o capítulo apresentando de forma generalista algumas pesquisas realizadas na antropologia brasileira sobre Islam e muçulmanos, sendo algumas destas importantes inspirações para as análises que se seguem nos próximos capítulos.

2.1 O CONCEITO DE RELIGIÃO

Os estudos antropológicos sobre religião remontam ao início da disciplina, quando discussões em relação à definição da diferença entre religião, magia e ciência estavam em voga. Ocorre que os estudos desta época abordavam religiões entendidas como primitivas, a partir da análise de depoimentos colhidos por outras pessoas, era um trabalho antropológico dito *de gabinete*, pois não envolvia o acompanhamento presencial dos pesquisadores aos contextos de pesquisa, como explicado por Adam Kuper (1973). Considero importante recuar a este momento para apresentar o desenvolvimento epistemológico do conceito de religião na antropologia, facilitando o entendimento posterior da concepção de religião como mídia, que é utilizado para compor a análise que fomenta este texto.

Retornando à Inglaterra do século XIX, apresento os trabalhos de E. B. Tylor (1832 – 1917) e Sir James Frazer (1854 – 1941). Tylor (1896) enxergava as religiões dos povos ditos primitivos como animista, o que significa que as almas que circulavam no mundo eram capazes de ocupar quaisquer entidades físicas. Como indicou Robert A. Segal (2017, p. 68), o papel da crença transitava entre o mito e a religião e desembocava na ciência por conta do papel epistêmico das explicações. Assim, a religião primitiva era personalista, cabendo aos deuses a autoria e responsabilidade sobre aquilo que acontecia no mundo. James Frazer (1911) corroborou com Tylor sobre o mito ser parte da religião primitiva, mas discordou

sobre a relação desta para com as ciências modernas. Os mitos e as religiões deveriam ser interpretados a partir dos atos ritualísticos e estes serviam para controlar e manipular o mundo (FRASER, 1991).

Entendo que o principal ganho teórico da postura de Tylor e Frazer está na circunscrição da religião enquanto um objeto de estudo antropológico. Nesse sentido, viabilizou-se que o Islam viesse a ser foco de discussão na disciplina, mesmo que não tivesse ocorrido imediatamente. A querela sobre o animismo, bem como a relação entre rito e mito, serve como possibilidade para pensar o funcionamento da religião sem depender de explicação teológica, conforme explicitado por autores como George Stocking (1984).

Para aprofundar a relação entre religião, indivíduo e sociedade, faz-se necessário considerar os trabalhos dos sociólogos Max Weber e Émile Durkheim. Para Max Weber, o fenômeno social foi compreendido mediante a divisão entre o sentido que os agentes dão para suas ações e o entendimento que o pesquisador busca, isto é, entre *Sinn* e *Verstehen*. O modelo do tipo ideal permitiu que o agente seja pensado dentro de uma racionalidade que visa elucidar o sentido das ações, conforme apontado por Hans Henrik Bruun (2007) e Nicolas Gane (2002). Weber demonstrou que não era possível pensar no capitalismo considerando apenas o âmbito econômico ou tecnológico, sendo necessário considerar o papel da moralidade protestante que advinha da teologia Calvinista, que enfatizava a predestinação e a salvação, conforme argumentado por Wolfgang J. Mommsen (1989).

No contexto francês, a publicação de *Formas Elementares da Vida Religiosa* por Émile Durkheim (1968) lançou uma nova problemática aos estudos sobre a religião. Ali o sociólogo definiu a religião como a manifestação mais básica que estabelece a sociedade mediante a divisão entre sagrado e profano (DURKHEIM, 1968). Sobre a temática, o antropólogo Edwad Evan Evans-Pritchard pontua que

para Durkheim a religião pertence a uma classe mais ampla, o sagrado; tudo, real e ideal, pertence a uma de duas classes opostas, o profano e o sagrado. O sagrado é claramente identificado pelo fato de que é protegido e isolado por intersecções. [...] Religião é sempre um assunto de grupo, coletivo: não há religião sem uma igreja. [...] E o que, Durkheim diz, é mais natural para uma sociedade ter tudo que reforça a sensação do divino em mente. Tem poder absoluto sobre eles e isso os dá o sentimento de dependência perpétuo; e é objeto de respeito venerável. Religião é então um sistema de ideias pelas quais os indivíduos representam para si

mesmos a sociedade à qual pertencem e suas relações com ela¹. (EVANS-PRITCHARD, 1965, p. 56,57)

Com isso, define-se como os homens deveriam se portar diante do sagrado, que por si era a materialização do campo social, mas também uma maneira de categorizar e compreender o mundo. Desse modo, a pessoa enxerga o mundo a partir da religião que professa. Deve-se destacar que não há, em Durkheim, uma percepção do sagrado como algo inerente e sim, como apontado por Elise Fields (2013, p. 28), “adicionado aos objetos e ambos passam a existir através de um processo definido”².

Adiantando historicamente, chegamos a Clifford Geertz (1926 – 2006), antropólogo norte-americano considerado um dos responsáveis por deslocar o estudo da Antropologia, outrora centrado nos grupos tidos como primitivos, para os fiéis religiosos, sendo o primeiro nome de peso a adentrar nos estudos sobre os muçulmanos. Seus trabalhos de campo desencadearam a obra *Observando o Islã* (GEERTZ, 1968) na qual a religião islâmica é apresentada enquanto performática e interpretativa, tomando como base a comparação entre vivências religiosas na Indonésia e no Marrocos. Diferente de Tylor, Frazer e Durkheim, o objetivo de Geertz era a construção científica da perspectiva que advém da religião, mediante “a descrição da grande variedade de formas nas quais ela aparece; a descoberta de forças que trazem estas formas para a existência”, e ainda “as avaliações de suas influências”³ no comportamento humano (GEERTZ, 1968, p. 96). Com isso Geertz (1973) propõe que cada povo experiencia a religião de uma forma específica e que o trabalho do antropólogo não é o de uma busca essencialista por aquilo que seria considerado mais religioso, por exemplo. Para Geertz as definições de religião se transformam continuamente de acordo com o contexto e isso dificulta a dissociação

1 No original: “For Durkheim religion belongs to a broader class, the sacred; everything, real and ideal, belonging to one of two opposed classes, the profane and the sacred. The sacred is clearly identified by the fact that it is protected and isolated by intersections are applied. [...] Religion is always a group, a collective affair: there is no religion without a church. [...] And what, says Durkheim, is more natural, for a society has everything necessary to arouse the sensation of the divine in minds. It has absolute power over them, and it also gives them the feeling of perpetual dependence; and it is the object of venerable respect. Religion is thus a system of ideas by which individuals represent to themselves the society to which they belong and their relations to it.” Tradução nossa.

2 No original: “added to objects, and both come into being through a definite process”. Tradução nossa.

3 No original: “the description of the wide variety of forms in which it appears; the uncovering of the forces which bring these forms into existence” e “the assessments of their influences”. Tradução nossa.

entre religião e sociedade, considerando que as duas se desenvolvem simultaneamente.

O contraponto aos trabalhos de Geertz lançados pelo paquistanês Talal Asad (1932-) permitem que escapemos duma visão da religião enquanto categoria universal. A partir deste ponto de vista, a religião passa a ser pensada na articulação entre a história e os processos discursivos feitos por ela, tanto enquanto instituição, quanto pelos fiéis, e sobre ela (ASAD, 1993). Gisele Fonseca Chagas (2006), que atualizou o argumento de Asad para o contexto brasileiro, pontuou que o Islam deve ser visto como composto por múltiplas práticas, bem como crenças, que têm um estatuto de validade e normativo tão importante quanto as instruções normativas formais, como o Alcorão e os *Hadiths*⁴. Com base nestas discussões, entendo a religião enquanto um conjunto de pensamentos e práticas que ultrapassa definições como *fé* ou *crença* e que pode ser encontrada em todos os aspectos da vida dos indivíduos e, por conta disso, torna-se passível de abstração e universalização, capaz de moldar os indivíduos enquanto estes moldam o mundo em que vivem.

Um exemplo de estudo sobre religião que segue o formato proposto por Talal Asad – no qual a religião não é uma esfera à parte da sociedade, mas está imbricada nela — é o de Saba Mahmood (1962 – 2018), antropóloga paquistanesa radicada nos Estados Unidos, reconhecida por seu trabalho junto com mulheres egípcias. Em *Politics of Piety* (2005), dividido em duas partes, mostra-se o esforço de Mahmood em entender como ocorre a busca das muçulmanas à *al-haya* (sentimento de compaixão). Isso é realizado a partir de uma etnografia em três Mesquitas sunitas do Egito, trabalho que durou dois anos.

Em sequência, a obra discute questões teóricas relacionadas ao poder e política, mas também à forma como as mulheres muçulmanas são vistas em países de minoria islâmica. Mahmood (2005) aponta a indumentária destas mulheres como uma forma de amplificar o sentimento e status religioso, atuando de forma ambígua na busca pela compaixão e piedade pregadas pelo Islam. O esforço de Mahmood é o de abordar as questões da indumentária escapando de discussões recorrentes, como as de agência e subjetividade. Para isso a autora guia as discussões para um viés político e encara grandes temáticas filosóficas como a ética, a busca pelo poder e a liberdade. Seu maior desafio é visto como o de contestar o liberalismo da

4 Nome dado aos ditos e falas do profeta Muhammad.

antropologia e o entendimento deste enquanto uma norma a ser seguida pelos acadêmicos.

Retomando, entendo que Geertz ajuda a pensar o Islam em Curitiba por fornecer um embasamento teórico que recusa uma definição única e imutável sobre a religião. O Islam em Curitiba é constituído de práticas que são moldadas pelas histórias individuais dos fiéis, bem como as estruturas institucionais internas das quais participam. Com Asad podemos adentrar nessas subjetividades para entender que a religião professada pelo sujeito depende duma série de elementos culturais e sociais circundantes. Assim, penso a comunidade muçulmana de Curitiba como múltipla. Uma corrente de estudos antropológicos que tem seguido o intuito de olhar para a religião como inserida em aspectos diversos da vida em sociedade é a que estuda *Religião e Materialidade*. Esta perspectiva parte da ideia de que a religião deve ser observada enquanto imanente nos projetos de vida dos fiéis, o que não implica no abandono do entendimento de religião enquanto um fenômeno abstrato e mentalista, mas visa não priorizar este ponto de vista. A alemã Birgit Meyer (1960 -) é um dos grandes nomes desta corrente de pensamento e a entende como facilitadora do surgimento de questões de pesquisa que ultrapassam dúvidas sobre os processos mentais dos fiéis. Nas palavras dela:

Em vez de permitir que a recusa moral de formas 'externas' e do mundanismo materialista entre nas análises acadêmicas e em vez de priorizar abordagens semânticas que olham através de manifestações concretas para chegar aos significados abstratos atrás delas, a chave é abordar religião como mundana, prática e material – presente no mundo e ao mesmo tempo o constituindo.⁵ (MEYER, 2012)

Meyer não concorda com a necessidade de um conceito geral e universalizante de religião, mas afirma que para fins de comparação científica, é importante saber que os acadêmicos estão observando fenômenos equiparáveis (MEYER, 2012). Por conta disso, há um esforço para enquadrar seu entendimento de religião como

referente a conjuntos de práticas e ideias particulares, autorizadas e transmitidas, que visam "ir além do comum", "ultrapassar" ou "transcender"

5 No original: Instead of allowing moral dismissals of 'outward' forms and materialist worldliness to slip into scholarly analysis, and instead of prioritizing semantic approaches that look through concrete manifestations so as to get at the abstract meanings behind, it is key to approach religion as a mundane, practical and material affair – as present in and making a world." Tradução nossa.

um limite, ou gesticular em direção a, como Mattijs van de Port (2010) coloca de forma pungente: 'o resto-do-que-é'.⁶ (MEYER, 2012, p. 23)

A metodologia proposta por Birgit Meyer já foi aplicada em contextos islâmicos, como ocorre com o trabalho de Pooyan Tamimi Arab, que, em seu livro *Amplifying Islam in the European Soundscape. Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands* (2017) discute as tensões entre o secularismo e a publicização do Islam na Holanda, tendo como ponto de partida a permissão legal da amplificação sonora do chamado para oração (*Adhan*). Neste trabalho, o *Adhan* é a forma material e midiática com a qual o autor operacionaliza a reflexão religiosa. Emerson Giumbelli (2017) destaca a contribuição teórica de Tamimi Arab em diferenciar um secularismo constitucional de um secularismo cultural, diferença que abre precedentes para a amplificação do *Adhan* em Amsterdam, por exemplo.

2.2 O CONCEITO DE COMUNIDADE

Os estudos de comunidade ganharam importância para as Ciências Sociais a partir dos trabalhos de Ferdinand Tönnies que em 1887 publicou o livro *Comunidade e Sociedade* (1995), em que estabeleceu a distinção entre ambos os conceitos. Alan Mosselim (2011, p. 109) esclareceu que na visão de Tönnies “grupos considerados comunitários contam com elevado grau de integração afetiva e de coesão entre seus membros, e isso inclui conhecimentos, objetivos, práticas cotidianas e formas de agir e pensar”, de forma que membros de uma mesma comunidade compartilham um grau específico de intimidade. Em contraponto, Tönnies (1995, p. 252 apud MOCELLIM, 2011, p. 111) conceitua a sociedade como “grupo humano que vive e habita lado a lado de modo pacífico, como na comunidade, mas, ao contrário desta, seus componentes não estão ligados organicamente, mas organicamente separados”.

Mocellim (2011, p. 110) pontua que Émile Durkheim resenhou a obra de Tönnies e, a partir desta, entendeu a comunidade como

uma unidade absoluta que é incompatível com a distinção em partes. Para merecer o nome de comunidade, mesmo se estiver organizado, um grupo

6 No original: refers to particular, authorised and transmitted sets of practices and ideas aimed at 'going beyond the ordinary', 'surpassing' or 'transcending' a limit, or gesturing towards, as Mattijs van de Port (2010) put it poignantly, 'the rest-of-what-is'." (23). Tradução nossa.

não é uma coleção de indivíduos que diferem uns dos outros; é uma massa, indiferenciada e compacta, que só é capaz de se mover em conjunto, e é direcionada pela própria massa, ou por uma de suas partes incumbida da direção. É um agregado de mentes tão fortemente coeso que ninguém é capaz de se mover independentemente dos outros. (DURKHEIM, 1995, p. 113 *apud* MOCELLIM 2011, p. 110).

Mocellim (2011, p. 110) também aproxima Max Weber (1987, p. 77) ao conceito de comunidade, entendido como “uma relação social na medida em que a orientação da ação social, na média ou no tipo-ideal, baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes”. Weber apontou a compreensão da religião como responsável por causar mudanças na sociedade que não se inscrevem apenas na esfera sagrada, mas perpassam a política, a economia e as ciências. De acordo com a terminologia de Durkheim, pode-se afirmar que o sagrado organiza as relações com o profano.

Durkheim também postula que as ideias, valores e crenças são transmitidos a partir de representações coletivas, que não podem ser reduzidas ao indivíduo. As pessoas que aderem às mesmas representações coletivas formam uma comunidade moral, que também pode ser chamada de Igreja. Assim, para Durkheim a Igreja não se resume ao espaço físico, mas também ao conjunto de ideias que determinado grupo opta por seguir. Há ainda a concepção de que os fiéis que pertencem à mesma Igreja são unidos a partir de uma solidariedade mecânica, na qual os indivíduos não são diferenciados, formando uma comunidade. Enquanto isso, Max Weber vê a ligação entre os fiéis como o resultado de ligações emocionais ou tradicionais. Esses entendimentos podem ser encontrados no livro de Sondra L. Hausner (2013).

No contexto desta pesquisa, pude ver que os muçulmanos do CIBP conferem sentido para a sociedade mediante as suas concepções de sagrado, que não são dadas previamente, mas construídas mediante processos de interação e vivência urbanas, que ocorrem a partir da relação entre os indivíduos e objetos. Ainda que estas definições de comunidade, sociedade e indivíduo produzidas por autores clássicos influenciem as formas de pensar da antropologia e da sociologia, é preciso reconhecer que nos contextos urbanos contemporâneos e com as complexas tecnologias de comunicação e interação essas concepções são desafiadas. A comunidade do CIBP, por exemplo, pode ser apontada como realidade desafiante aos conceitos clássicos, principalmente os durkheimianos, por apresentar

a existência de religião mesmo antes de ter um espaço físico determinado para o culto e demonstrar a possibilidade de haver religião antes da formação de uma comunidade.

Uma das razões importantes para isso é por se tratar do Islam, religião que tem no conceito de comunidade - *ummah* - um de seus fundamentos. Para os muçulmanos, a comunidade (ou *ummah*) abrange todos os fiéis, independente do segmento da religião a que são adeptos ou o local em que residem. Vanessa Souza-Lima (2016, p. 70) afirma que “a ideia de *ummah* supprime a ideia de nação. Se só existe um Deus e todos estão unidos em torno dele, todos são uma só comunidade”. Assim, é possível entender os muçulmanos do CIBP como uma comunidade que faz parte da grande *ummah* e constrói suas concepções de religião e crença a partir de suas vivências. Para tal, o âmbito ritualístico tem papel fundamental, pois manifesta um sistema de pensamento que ganha novas dinâmicas mediante as ações e relações dos sujeitos.

Birgit Meyer (2019, p. 46) ressalta a persistência da importância em pensar o conceito de comunidade na atualidade, porém busca evitar seu caráter reificado ao reforçar a questão das práticas e experiências necessárias para uma constante materialização desta ideia. Para justificar esta importância, Meyer retoma o conceito de *comunidades imaginadas*, cunhado por Benedict Anderson (1983), que afirma as comunidades como erigidas “em torno de imaginações mediadas que são capazes de substituir a distância (espacial) entre seus membros por um sentimento de unidade” (MEYER, 2019, p. 46). Pensando na comunidade muçulmana, é possível relacionar a *ummah* a essa grande comunidade imaginada, que faz com que todos os muçulmanos do mundo, de certa forma, se sintam parte do mesmo todo: o Islam.

A ideia de *ummah* permite uma aproximação ao entendimento que Meyer (2019, p. 47) faz de comunidade, quando diz que “uma comunidade não é uma entidade preexistente que se expressa por um conjunto fixo de símbolos, mas uma formação que passa a existir através da circulação e do uso de formas culturais compartilhadas e que nunca está consumada”. Ou seja, tanto o conceito de comunidade quanto o de religião passaram pelo processo teórico antropológico que os tiraram do panorama de pré-existência para serem observados enquanto resultado de experiências e arranjos individuais. Nas palavras de Meyer (2019, p. 50), “a fim de serem experienciadas como reais, as comunidades imaginadas

precisam se materializar concretamente no ambiente vivido para que seus membros as sintam na própria pele”.

Após reforçar a importância do conceito de comunidade para as pesquisas atuais, apesar de pontuar que a comunidade deva ser pensada como construída pelos sujeitos enquanto os constrói, Birgit Meyer ultrapassa a epistemologia que a precedeu, propondo o conceito de *formação estética* como uma forma de compreender

as formas particulares por meio das quais as imaginações se materializam através de mídias e se tomam manifestas em espaços públicos, gerando sensibilidades e atitudes sensoriais que revestem essas imaginações de uma sensação de verdade. (MEYER, 2019, p. 51)

A necessidade de um novo conceito é explicada por Meyer como resultado da atuação da mídia e do processo de mediação que são fundamentais nas comunidades contemporâneas e demandam uma observação direcionada. O foco dado por Meyer (2019, p. 52) está na *aisthesis*, no sentido aristotélico do termo, que diz respeito à inclusão da experiência corporal no entendimento do que é estético, de forma que uma formação estética seja capaz de considerar o “poder afetivo das imagens, dos sons e dos textos sobre as pessoas em que incidem”.

Apesar de cunhar um novo termo, Meyer (2019, p. 53) ressalta que não descarta o conceito de comunidade, mas considera que “precisamos ir além do entendimento de comunidade como um grupo social fixo, delimitado. Para termos uma melhor compreensão sobre a constituição de comunidades como um processo, é útil invocar o termo formação, mais abrangente e dinâmico”. Nas palavras de Meyer (2019, p. 53), o termo *formação estética* “ressalta a convergência entre processos de formação dos sujeitos e de constituição de comunidades – como formações sociais” e

captura muito bem o impacto formativo de uma estética compartilhada através da qual sujeitos são forjados pela modulação de seus sentidos, pela indução de experiências, pela moldagem de seus corpos e pela produção de sentidos; uma estética que se materializa nas coisas. (MEYER, 2019, p. 53-54).

A partir desta discussão contextualizada, é possível compreender que apesar de importante para as Ciências Sociais, o conceito de comunidade passou por diferentes entendimentos desde que foi cunhado. Para este contexto de

pesquisa, consideramos o termo importante por alegoricamente unificar um conceito teológico islâmico (a *ummah*) a um conceito sociológico que agrega indivíduos em torno de uma experiência religiosa vivida de forma comum. A discussão orienta-se para a importância em pensar na *formação estética* da comunidade como forma de trazer à tona que no mundo globalizado o comunitário não está restrito a um grupo pequeno e uniforme de pessoas, mas que essa estética comum que orienta determinadas experiências pode aparecer em pontos distintos do espaço-tempo. Ou seja: apesar de considerar o presente estudo parte dos estudos de comunidade, ressalto que não se pode entender a comunidade da mesma forma como Tönnies e Durkheim um dia o fizeram, visto que parece ser mais produtivo pensar em como as experiências individuais orientadas para uma *formação estética* comum constroem a sensação compartilhada de Igreja ou comunidade religiosa.

Assim, no decorrer da pesquisa passei a observar a comunidade do CIBP com o intuito de descrever e analisar os processos que permitem a estas pessoas inseridas numa sociedade urbana, global e complexa, produzirem e experienciarem os sentidos de comunidade, seja como parte de uma *ummah* global, seja construindo um conjunto de laços que os aproximam em torno das atividades da Mesquita. Neste aspecto, o espaço físico torna-se protagonista, por ser a materialização da experiência comunitária, servindo como ponto de encontro para as atividades do grupo – tanto religiosas quanto sociais.

2.3 RELIGIÃO COMO MÍDIA

Birgit Meyer (2012, p. 24) aponta a utilidade de abordar o conceito *mídia* nos estudos sobre religião, afirmando que “a religião pode ser analisada como uma técnica para alcançar - e, ao mesmo tempo, gerar um senso de - um ‘outro mundo’ através de vários tipos de mídia⁷”, sendo que *mídia* não se refere apenas aos meios de comunicação de mídia de massa, mas “no sentido amplo de transmissores através de lacunas e limites⁸”. Ou seja, para Meyer a forma de abordar materialmente a religião é olhar para as diferentes categorias de mídia e mediação que ela exerce no cotidiano das pessoas, o que é feito a partir da observação do dia a dia do grupo e não apenas da leitura de seus livros sagrados, visto que “qualquer

7 No original: religion may well be analysed as a technique of reaching out to – and by the same token generating a sense of – an ‘otherworld’ via various kinds of media”. Tradução nossa.

8 No original: in the broad sense of transmitters across gaps and limits (24). Tradução nossa.

coisa, da linguagem ao corpo, do livro ao computador, da escultura ao ícone, pode se tornar um meio religioso⁹” (MEYER, 2012, p. 26). Meyer (2009, p. 12) relembra que toda mensagem é mediada, uma vez que todo conteúdo depende de uma forma para ser transmitido e, conseqüentemente, compreendido. Nas religiões, a mediação é entendida como sagrada e imediata, sendo capaz de transcender a distância entre os fiéis e o sagrado. Entretanto, ao fazer isso a mídia é negada e tende a desaparecer. É por isso que quando pensamos em mídia só lembramos da tecnologia, enquanto Meyer aponta que a relação do fiel para com o sagrado é constantemente mediada por materialidades múltiplas, tais quais a voz, comida, espacialidade, corpo, textos, vestimentas e trajetórias individuais.

Abordar a religião como mídia, de acordo com Meyer permite que

o transcendental não seja concebido como uma entidade auto-reveladora, e sim como algo sempre afetado por processos de mediação, já que as mídias e suas práticas invocam (e até mesmo “produzem”) o transcendental de uma maneira específica. (MEYER, 2019, p. 61)

Assim, olhar para a religião como mídia corrobora com a ideia de religião de Meyer, explicada na seção anterior, de que a religião não é pré-existente, mas algo que se constitui nas experiências das pessoas, aparecendo sempre de forma mediada.

Seguindo na visão de Birgit Meyer sobre religião como mídia, chegamos ao conceito de *formas sensoriais*, que seriam

modos relativamente fixos, autorizados, de invocar e organizar o acesso ao transcendental, criando e mantendo, assim, ligações entre pessoas no contexto de estruturas religiosas de poder específicas. As formas sensoriais moldam tanto os conteúdos religiosos [...] quanto às normas religiosas. Incluindo todas as mídias que atuam como intermediários nas práticas de mediação religiosa, a noção de formas sensoriais pretende explorar precisamente como as mediações reúnem e vinculam as pessoas umas com as outras e com o transcendental. [...] As formas sensoriais podem ser mais bem entendidas como uma condensação de práticas, atitudes e ideias que estruturam experiências religiosas e que, portanto, “pedem” para serem abordadas de uma maneira específica. (MEYER, 2019, p. 64).

Para Meyer essas formas são vitais para a existência da religião, visto que são capazes de unir mídia, mediação e experiência, sendo parte do que torna a religião palpável. As formas sensoriais estão relacionadas com a produção de

9 No original: “anything, from language to the body, from book to computer, from sculpture to icon, can become a religious medium” (26). Tradução nossa.

comunidade e engajamento e demandam algum tipo de autorização compartilhada pelo grupo. São essas formas que diferenciam um grupo religioso do outro e elas ainda são capazes de acionar três diferentes endereçamentos de sentidos: o sentido *per se*, a sensação e o efeito de sensacionalidade causado por fenômenos e experiências religiosas.

Em nosso contexto, olhar para a religião como mídia traz ganhos especiais. O CIBP utiliza as redes sociais como forma de divulgar o Islam e também para apresentar sua agenda de eventos e demarcar sua existência no espaço virtual, igualmente importante ao espaço físico na atualidade. Ao entender a religião como mídia, não é necessário separar o que é feito no espaço físico do espaço virtual, como se um fosse mais ou menos religioso do que o outro. Isso porque, independente de onde, a religião é sempre vivida a partir de mediações. Ocorre que a mediação religiosa é uma questão para o Islam, que demorou para aceitar que seu livro sagrado fosse traduzido¹⁰ por acreditar que a palavra de *Allah* foi transmitida ao profeta sem mediações e assim deveria ser repassada aos fiéis.

Apesar da permissão à prensa e da tradução, a língua oficial da religião segue sendo o árabe, para evitar que haja diferenciação interpretativa causada por diferentes traduções. Pela perspectiva de Meyer, porém, a mensagem transmitida do anjo para o profeta já passou por um processo de mediação e para chegar ao fiel, independente da forma que se apresente, necessita repassar pelo processo. Para observar como os processos de mediação ocorrem, é necessário olhar para as formas sensoriais que são tão múltiplas quanto os tipos de mídias existentes. Para a comunidade do CIBP, por exemplo, percebi como *formas sensoriais* a indumentária, a alimentação, a linguagem e as práticas religiosas. Abordo-as com mais detalhes no capítulo quatro.

2.4 PESQUISANDO O ISLAM

Silvia Montenegro (2002) aponta que a publicação de trabalhos que relacionem o Islam com o Brasil remonta ao início do século XX, com autores como Roger Bastide, Manuel Querino e Nina Rodrigues, que falavam sobre os muçulmanos que foram escravizados no país. A despeito do interesse manifestado por estes autores, a trajetória dos estudos de religião brasileira tomaria outros

¹⁰ Ver mais no capítulo 4

rumos, desenvolvendo-se mais em direção aos grupos afro-brasileiros e cristãos. O Islam e os muçulmanos voltaram a ganhar espaço nas pesquisas no final da década de 1990, com pesquisadores como Silvia Montenegro, Paulo Hilu da Rocha Pinto e Francirosy Barbosa.

Paulo Hilu da Rocha Pinto tem se demonstrado relevante nos estudos sobre Islam no Brasil por conta de seu trabalho enquanto pesquisador no Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) da Universidade Federal Fluminense (UFF). O livro *Islã: Religião e Civilização, Uma Abordagem Antropológica* (PINTO, 2010) teve o papel de quebrar paradigmas sobre o Islam, construindo uma abordagem detalhada e historicamente baseada sobre a construção política da religião. Além disso, o livro traz uma das questões mais importantes para os estudos de Islam no Brasil: o sectarismo étnico, no qual muitos grupos se identificam com a cultura árabe e tornam-se resistentes a influências brasileiras e ao ingresso de novos fiéis. Esses fatores, inclusive, foram identificados pelo autor quando realizou trabalho de campo entre os fiéis xiitas de Curitiba, em 2003 (PINTO, 2005). Além desta, o autor trabalhou com comunidades de São Paulo e do Rio de Janeiro e grupos sufi na Síria.

Dentre as suas contribuições, destaca-se a percepção de que “o arabismo mantém presença forte nas comunidades, mas novos grupos começam a se inserir e talvez iniciem a constituição de um Islã brasileiro. Podemos dizer que o Islã vivenciado hoje no Brasil é marcado por uma diversidade cultural árabe, africana e brasileira”, como afirmado pela professora Francirosy Campos Barbosa (BARBOSA, 2011, p. 1096) em resenha ao livro de Pinto. Pinto orientou ou participou da banca de vários outros pesquisadores de Islam no Brasil, dentre os quais encontra-se a já citada Gisele Fonseca Chagas (2006) cuja pesquisa foca nos processos de aprendizado das práticas religiosas realizado na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.

Francirosy Barbosa defendeu seu doutorado sobre as performances islâmicas realizadas em São Paulo (BARBOSA, 2007), entretanto, a religião já tinha sido protagonista de sua dissertação de mestrado (BARBOSA, 2001). No decorrer desse tempo, a autora se tornou coordenadora do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS) que reúne pesquisadores de diversas áreas, como: Artes, Ciências da Religião, Antropologia, Ciências Sociais e

Psicologia. Entre as publicações do grupo encontra-se o livro *Olhares Femininos sobre o Islã* (BARBOSA, 2010). O livro é uma coletânea de artigos, escritos por doze pesquisadoras brasileiras, além de quatro ensaios fotográficos. Cada artigo aborda um aspecto diferente de algum grupo muçulmano, sendo que nem todos foram realizados a partir do método etnográfico. Esta coletânea remarca a multiplicidade do Islam sendo um importante vetor no movimento de desessencialização da religião, que não é composta por rituais, mas por indivíduos. Além de acadêmica, Barbosa cumpre importante função na divulgação da religião islâmica no Brasil, atuando tanto na área secular quanto na religiosa.

Pode-se afirmar ainda que os trabalhos de Pinto e Barbosa e suas atuações acadêmicas fomentaram o interesse crescente da antropologia brasileira pelas questões relativas ao Islam, por terem orientado ou participado da maior parte dos estudos de antropologia e Islam realizados pelos pós-graduandos brasileiros. Destes, é relevante destacar o trabalho de Oriana Concha Diaz (2017) mestre pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) com uma pesquisa que alia migração e tecnologias digitais, tendo como ponto de partida um grupo sufi sediado em Caxias do Sul. O trabalho de Concha Diaz não foi o primeiro a aliar a migração muçulmana com o uso de tecnologias digitais. Roberta Peters (2006) dedicou um capítulo de sua dissertação em Antropologia para falar sobre os arranjos matrimoniais construídos através do Orkut, afirmando que as comunidades da rede social eram buscadas pelos jovens que esperavam encontrar futuros maridos e esposas de mesma origem étnica. A rede social também era utilizada para conversar com parentes que ainda residiam em outros países (ou mesmo no Brasil, mas em cidades distantes) e para ampliar a rede de conhecidos entre os jovens árabes, palestinos e muçulmanos.

Na cidade de Curitiba o Islam fez parte da construção de trabalhos nas pós-graduações da Universidade Federal do Paraná (UFPR) nas áreas de Educação, História, Geografia e Antropologia. Na maior parte dos trabalhos foram pensadas as relações entre os muçulmanos de Curitiba ou outra cidade do Paraná e algum grupo migrante externo. O trabalho de Wanessa Margotti Ramos Storti (2011), por exemplo, aborda a Escola árabe-brasileira, que faz parte da Sociedade Beneficente Muçulmana e visa uma educação bilíngue e multicultural, de forma a preservar pontos étnicos árabes. João Luis da Silva Bertolini (2011) usa seu trabalho para

pensar como o Islam e os muçulmanos são construídos e ensinados na disciplina de história.

Um dos trabalhos realizados na UFPR é de especial interesse para o nosso, a dissertação de Omar Nasser Filho (2006) apresentada ao programa de pós-graduação em História. Seu trabalho busca reconstruir a história da chegada e fixação dos árabes muçulmanos em Curitiba, entre os anos de 1945 e 1984.

3 RETRATO HISTÓRICO DO ISLAM: DO BRASIL PARA CURITIBA

Nesta etapa do texto apresento o contexto de chegada dos muçulmanos ao Brasil. O intuito é demarcar o espaço histórico e cultural ocupado pelos muçulmanos no Brasil, desembocando na chegada dos muçulmanos que compõem a comunidade sunita de Curitiba, foco desta pesquisa. Por conta disso, após a apresentação contextual, explico o surgimento do grupo enquanto instituição burocrática e seu histórico em relação à disputa pela conquista de um espaço físico consolidado para que sua fé possa ser professada. Aqui uma das importantes questões da pesquisa é explicitada, a de que o espaço físico surge como forma de construir e, ao mesmo tempo, afirmar a existência e a noção de comunidade.

3.1 ISLAM NO BRASIL

Não cabe no escopo deste trabalho uma revisão detalhada da história de longa duração do desenvolvimento do Islam, mas alguns dados são importantes para compreender a presença dos muçulmanos no Brasil. Por conta disso, faço um recuo histórico ao século VII, quando alguns países africanos como a Nigéria e o Sudão, origem de muitas das pessoas vendidas para o Brasil a fim de serem escravizadas, passaram pelo processo de islamização, como explica Akbar S. Ahmed (1986, p. 34). O processo de islamização teve origem durante a vida do Profeta Muhammad, que tinha o intuito de unir o mundo todo na religião islâmica, formando uma grande *ummah* (comunidade)¹¹. Ahmed (1986, p. 33) explica que o Profeta exercia liderança política e religiosa, mas a partir de sua morte, os novos líderes político-religiosos estabeleceram um modelo de poder que ficou conhecido como Califado, sendo a posição ocupada por eles a de Califas. Gerhad Endress (1994) aponta os Califas como responsáveis pela expansão do Islam, de modo que a religião se tornou dominante em parcela significativa do continente africano, bem como no Oriente Médio, na Península Ibérica, na Ásia Menor, na Índia e na China.

A produção de historiadores brasileiros com treinamento acadêmico, mas também vinculados ao Islam, como Nasser Filho (2006) e Yukio Nakashima (2011), conta que a religião chegou ao Brasil no século XIX por conta do período de escravidão, responsável por trazer ao Brasil pessoas advindas de países que

11 Conceito discutido no Capítulo 2 deste texto.

havia passado pelo processo de islamização cerca de mil anos antes do período escravocrata brasileiro. Quando estas pessoas vieram para o Brasil trouxeram suas crenças, que eram tanto islâmicas quanto compostas por crenças religiosas de origem nativa. No Brasil a única religião permitida pelo Estado era o catolicismo, fazendo com que fosse necessário que os povos escravizados tivessem que esconder suas crenças originárias. Por conta disso surgiram adaptações dos rituais islâmicos das religiões originárias, que passaram a ser sincretizadas com o catolicismo. A sensação de exclusão virou organização entre um grupo de escravos na atual Bahia, que se uniu com o intuito de tomar o poder da região, em um acontecimento que ficou conhecido como Revolta dos Malês, ocorrido em 1835. João José dos Reis (1993) argumentou que a rebelião Malê foi a última dentro dum contexto de violência coletiva e responsável por marcar a transição para as novas formas de resistência dos escravos, dadas principalmente em âmbitos individuais.

Yukio Nakashima (2009) relata que com a Constituição de 1937, o Brasil deixou de ser exclusivamente católico e passou a aceitar que outras religiões fossem professadas no território nacional. Nasser Filho (2006, p. 39) argumenta que nesta época ainda ocorriam as Migrações em Massa, iniciadas na década de 1870 por conta da decadência do sistema escravocrata brasileiro, que acabou sendo extinto no ano de 1888. Apesar de outras religiões serem permitidas, o Brasil ainda atraía uma maior quantidade de árabes que professavam religiões cristãs do que os muçulmanos. Isso porque, de acordo com os autores, era de conhecimento comum que o Brasil recepcionava melhor quem era cristão do que quem não era. Ao mesmo tempo, os muçulmanos que decidiram migrar optaram por países em que sua religião era aceita e professada, evitando a necessidade de se esconder.

Omar Nasser Filho (2006) sugere que o Brasil voltou a ser atrante para os muçulmanos entre os anos de 1945 e 1984, período que o Paraná começou a atrair migrantes, principalmente pela possibilidade de trabalho nas lavouras de café e erva mate. Grande parte dessas pessoas vinham do Líbano, que passava por fortes instabilidades econômicas, que provocaram grande evasão populacional. O que

facilitava essa migração, no âmbito individual¹², era o fato de haver parentes ou conhecidos que já moravam no Brasil.

Por conta desse movimento, foram formados aglutinados populacionais de migrantes árabe-muçulmanos que possibilitaram sua organização institucional no século XX. O primeiro local a formalizar institucionalmente a existência dos muçulmanos no Brasil foi a cidade de São Paulo, que em 1929 criou a Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, responsável por erguer a primeira Mesquita do Brasil, em 1956. Depois de São Paulo, foram institucionalizadas comunidades muçulmanas em diversas capitais do país, como Rio de Janeiro, Brasília e Curitiba. Gisele Fonseca Chagas (2006, p. 26) mapeou os espaços e segmentos do Islam que eram praticados no Brasil até o período do término de sua pesquisa, constatando que o país segue a tendência mundial, de forma que há mais sunitas do que xiitas. As cidades apontadas com maior densidade de fiéis xiitas foram São Paulo, Curitiba e Foz do Iguaçu. Em relação aos fiéis do segmento sunita, a autora afirmou que os estados de São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul são os que possuem maior densidade de fiéis.

3.2 CISÃO DO ISLAM

De acordo com o historiador Daniel Lewis (2010), a cisão do Islam entre sunitas e xiitas ocorreu após a morte do profeta Muhammad, que não deixou acordado quem seria seu sucessor como líder religioso e político dos muçulmanos. Parte dos fiéis mais antigos entendia que o próximo líder deveria ser Ali, esposo da filha mais velha do Profeta. A outra parte entendia que o sucessor deveria ser Abu Bakr, sogro do Profeta, pai de sua esposa Aisha. O conselho de anciãos deliberou pelo nome de Bakr e seus seguidores são os hoje conhecidos como sunitas. A menor parte do povo escolheu Ali e seus seguidores são os hoje conhecidos como xiitas. A vertente sunita tornou-se a mais popular entre os muçulmanos, o que perdura até a atualidade.

12 Essas pessoas enviavam cartas com informações positivas sobre a vida no país, o que servia como propaganda para que os parentes ou conhecidos quisessem conhecer e, possivelmente, migrar para o país. Mudar-se para um local que recebeu bem alguém que você conhece e ofertou boas possibilidades de trabalho e condições de vida para a família era mais seguro do que desbravar um país desconhecido. Ver: NASSER, **O crescente e a estrela nas terras dos pinherais. Os árabes muçulmanos em Curitiba (1945-1984)**.

Na prática, o que difere os xiitas dos sunitas é, principalmente, a fonte religiosa. Os xiitas seguem o Corão e alguns *hadith* enquanto os Sunitas seguem também a *Sunnah*, que reúne textos com o que o profeta disse, viveu ou concordou. Além disso, há diferenças pontuais nos movimentos corporais realizados durante a performance das orações diárias. O xiismo quanto o sunismo possui subdivisões, que formam vertentes religiosas um pouco mais específicas. À parte destas duas formas de pensar o Islam, há o sufismo, que é considerado uma versão mística do Islam e foi extensamente abordado por Pinto, conforme apontado em resenha de Barbosa (2011).

3.3 ISLAM EM CURITIBA

De acordo com Silvia Montenegro (2002) a migração e o consequente crescimento no número de muçulmanos no Paraná ocorreu entre 1945 e 1985, por conta da chegada de palestinos que “teriam vindo, em geral, fugindo dos conflitos com Israel, às vezes passando algum tempo em território libanês, e, em seguida, emigrando para diferentes pontos da América do Sul” (MONTENEGRO, 2002, p. 64).

Em 1972 foi fundada a primeira Mesquita de Curitiba, localizada no Largo da Ordem. O prédio foi reformado em 1983 o que, conforme aponta Pinto (2005), foi possível a partir de um investimento realizado pelo governo do Irã. A finalidade da reforma era adequar a arquitetura do espaço para uma arquitetura islâmica. A construção da Mesquita ocorreu quinze anos após a criação da Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná (SBM-PR), criada em 1957 com o intuito de reunir árabes e muçulmanos residentes no estado. Da SBM desembocaram a construção de outras Mesquitas, como as de Foz do Iguaçu, Paranaguá e Londrina. Esta estratégia de criação e consolidação primeiro da SBM para depois construir uma Mesquita foi considerada positiva por Pinto (2005). O autor (p. 234) ressaltou a importância dada pela comunidade de Curitiba aos pressupostos culturais compartilhados enquanto componentes de uma identidade religiosa. A sede da SBM-PR, portanto, era utilizada para desenvolver a sociabilidade entre os migrantes, o que visava a garantia de que os jovens se manteriam interessados na religião e cultura originária de seus pais.

A comunidade de Curitiba era inicialmente sunita, o que significa que seus primeiros líderes religiosos eram adeptos a este segmento da religião. A partir de 1983 o templo passou a ser gerido por xiitas. De acordo com Nasser Filho (2006) tal mudança ocorreu porque os xiitas da cidade ultrapassaram os sunitas em número de fiéis. Pinto (2005, p. 34-35), por sua vez, afirma que os fiéis se dividiam em relação ao segmento religioso que seguiam: metade deles era sunita e a outra metade xiita. O aumento do número de fiéis xiitas é apontado como relacionado com a Guerra Civil Libanesa e a invasão israelense ao sul do Líbano, ambos os fatos ocorridos na década de 1970. Pinto (2005) relaciona a mudança da Mesquita de sunita para xiita com o financiamento do templo por parte do Irã, que passou a ter o direito de escolher quem seria o seu líder religioso. Tendo em vista que o Irã é majoritariamente xiita, os líderes escolhidos a partir da década de 1980 passaram a pertencer a essa vertente.

Pinto (2005, p. 235) afirma que nos anos que sucederam o início da administração xiita, a Mesquita passou a inserir discursos político-partidários favoráveis ao xiismo revolucionário em seus sermões e comunicações oficiais, fazendo com que os sunitas que frequentavam o espaço se sentissem deslocados. Somado a isso, em 1980 iniciou-se a Guerra entre o Irã (xiita) e o Iraque (sunita), refletindo em conflitos entre os fiéis dos diferentes segmentos. O medo de uma fragmentação do grupo começou a surgir, resultando na substituição do então Sheikh por um que fosse politicamente neutro e enfatizasse os elementos da religião que uniam os diferentes segmentos, de forma a favorecer o compartilhamento do espaço. Com isso, Pinto identificou a criação de uma identidade muçulmana supra-sectária.

3.4 NA PISTA DO CENÁRIO ATUAL

Em uma conversa, o atual Sheikh do CIBP afirmou entender que a relação entre xiitas e sunitas no Brasil mudou a partir de acontecimentos históricos como a Guerra Fria e da Revolução do Irã. De acordo com ele não existiam disputas religiosas entre as duas frentes até a ocorrência de tais acontecimentos. A partir destes, cada grupo comprou uma corrente das revoltas e trouxe essas queixas estrangeiras para as vivências brasileiras. Isso fez com que o Islam professado no

Brasil passasse a perceber de forma diferente aquilo que é sunita e o que é xiita e a necessidade de separar os rituais, cerimônias e confraternizações de ambas as vertentes passou a existir. O discurso atual do Sheikh corrobora com o apurado por Pinto (2005).

Apesar do esforço de unificação e supressão das diferenças por parte dos líderes da SBM-PR, algumas famílias sunitas abandonaram a vida em comunidade e deixaram de frequentar a Mesquita. Pinto (2005, p. 235) afirma que essa estratégia de unificação incorporou valores e práticas árabes ao sistema religioso, tornando difícil a dissociação entre ambos. Por conta disso, a comunidade de Curitiba era entendida como “etnificada” e o Islam era visto como uma “religião dos árabes no Brasil” (as aspas são para marcar que estas foram as palavras usadas pelo autor). Com essa concepção presente no ambiente externo, o grupo teve dificuldades em promover ações e atitudes voltadas para um círculo mais amplo do que a comunidade compreendida como étnica, algo que foi confirmado pelo Sheikh da época, que ainda afirmou que “a comunidade não possui nenhuma estratégia missionária ou de *tabliq*, nem de integração dos poucos convertidos” (PINTO, 2005, p. 235). Inclusive, foi reiterado que as dificuldades linguísticas eram constantes e que não havia esforço por parte da comunidade em tornar as atividades linguisticamente integrativas.

Pinto (2005, p. 236) argumenta que a comunidade de Curitiba não via a identidade muçulmana como restrita ao conhecimento da religião, mas parte do processo de “manutenção de laços de sociabilidade baseados em pressupostos culturais compartilhados”, de forma que as atividades de sociabilização eram mais importantes do que os rituais e discursos doutrinários, no sentido de produzir a sensação de comunidade. O autor destaca que esse processo tem o lado negativo de gerar desinteresse no ingresso de novos membros à comunidade através da conversão e afirma que “a relação da comunidade de Curitiba com a sociedade brasileira segue uma dinâmica de “enclave étnico-religioso”, parecida com a das comunidades judaica ou armênia no Brasil” (PINTO, 2005, p. 236), o que significa que as relações sociais integrativas para com o povo e cultura brasileira se restringiam aos ambientes não religiosos. Ainda que produzidas a partir de uma perspectiva teórica distinta da seguida neste trabalho, os dados de Pinto (2005) contribuem com a compreensão do contexto do surgimento do grupo sunita,

enquanto dissidente de um grupo xiita intrinsecamente relacionado a questões étnica e politicamente orientadas.

Silvia Montenegro (2002) abordada esta questão apresentando a noção de “islamização” como contraponto à “arabização”. De acordo com a autora há uma diferença entre as comunidades muçulmanas que valorizam o árabe enquanto etnia e pretendem uma aproximação étnica além de religiosa e as comunidades que se utilizam do árabe enquanto linguagem sagrada, mas fazem uma dissociação entre aquilo que é étnico e cultural daquilo que é religioso. Ela apresenta a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBM-RJ) como um exemplo para a segunda forma. Montenegro (2002, p. 66) explicou que as diferentes interpretações do Islam presentes nas Mesquitas do Brasil ocorrem porque: “1) se orientam para linhagens internacionais diferentes, 2) percebem sua história local de maneira singular e 3) cada uma concebe o ‘verdadeiro Islã’ à sua maneira”. Com o primeiro ponto, a autora se refere às linhagens da Teologia Islâmica. Há várias escolas e locais em que os líderes religiosos podem ser formados e entre os Sheikhs que trabalham no Brasil a multiplicidade dessa formação base reflete em entendimentos diferentes sobre a religião islâmica. Somado a isso, os fiéis descendentes de migrantes tendem a aproximar os entendimentos teológicos das vivências culturais específicas de seus países de origem - processo que Pinto (2005) chamou de “etnificação” - fazendo com que o Islam professado no Brasil seja diversificado. Além da questão de identificação com a política externa, os muçulmanos xiitas brasileiros se relacionam e reafirmam constantemente sua origem árabe, de forma que a “associação religiosa parece ter tomado, ao mesmo tempo, as características de uma associação étnica” (MONTENEGRO, 2002, p. 66).

Nasser Filho (2006) concluiu que as vertentes sunita e xiita de Curitiba compartilharam o espaço da Mesquita por muitos anos, mas quando isso começou a ser incômodo para os sunitas, eles passaram a se deslocar semanalmente até Paranaguá para orar, visto que a Mesquita de lá nunca deixou de ser sunita. Os muçulmanos sunitas de Curitiba não desapareceram no momento em que passaram a frequentar menos a Mesquita do Largo da Ordem, de forma que seguiram a se organizar, o que culminou que em 2010 um Sheikh sunita fosse convocado para coordenar as atividades de Curitiba, demarcando oficialmente a cisão do grupo inicial.

Este fato pontua duas coisas importantes: 1) que parte dos sunitas frequentava a Mesquita de Paranaguá, enquanto outra parte permanecia orando na Mesquita de Curitiba e uma terceira parte orava em Curitiba, mas sem frequentar templo algum; 2) foi designado um Sheikh para os sunitas de Curitiba antes de ter sido designado um espaço para as orações ou qualquer outra disposição organizacional sobre como se consolidaria burocraticamente este novo grupo – algo que, como dito no Capítulo 2, desafia a conceituação durkheimiana de comunidade e aproxima mais os sunitas de Curitiba do entendimento comunitário proposto por Anderson (1983) e complementado por Meyer (2019).

3.5 O CIBP ENQUANTO INSTITUIÇÃO - A MUSSALAH

A partir de minhas incursões em campo, percebi que a chegada do Sheikh Mohsin Ben Moussa, em 2010, fez com que os sunitas de Curitiba passassem a buscar por um local para realizar seus rituais religiosos. Ao mesmo tempo, um esforço para que a sensação de comunidade fosse retomada entre os fiéis de mesmo segmento religioso passou a ser observada e ambas as buscas passaram a ocorrer em conjunto, tanto pela consolidação física do grupo quanto por sua consolidação social enquanto comunidade religiosa.

O primeiro espaço físico ocupado pelo grupo foi uma casa localizada no bairro de Santa Felicidade, que era emprestada por um fiel para que os encontros semanais ocorressem. De acordo com um interlocutor, o espaço foi cedido de forma gratuita pelos sete anos em que abrigou a comunidade. Aos poucos o espaço foi ganhando novos membros e ficou conhecido como *Mussalah*, o que, conforme já explicamos, significa que era um espaço religioso com atividade institucional inferior ao de uma Mesquita, mas superior ao de um espaço laico. O pontapé para que os sunitas se estabelecessem burocraticamente enquanto organização religiosa foi dado em 2014, por Bader, personagem importante para a comunidade.

Bader é muçulmano sunita e professor universitário, natural do Kuwait, que veio a Curitiba em 2013 para um ano sabático e não encontrou um local para professar a sua fé. Após alguns meses na cidade conheceu outro muçulmano, que o levou até a *Mussalah* sunita localizada em Santa Felicidade. Em uma conversa, Bader contou que ao chegar no espaço de Santa Felicidade perguntou quantas

famílias sunitas existiam na cidade, ao qual o responderam que eram cerca de 70. Entretanto, ele disse ter visto representantes de apenas sete famílias, o que fomentava seu questionamento sobre onde estavam as outras pessoas e por que elas não se reuniam com frequência em um espaço de orações. Neste ponto é interessante retomar os dados de Pinto (2005, p. 234): “a comunidade de Curitiba reúne cerca de 3.000 famílias (15.000 pessoas) afiliadas à mesquita Imam Ali Ibn Abu Talib”. Vale lembrar que na época da pesquisa de Pinto os xiitas e os sunitas oravam conjuntamente e que, de acordo com o autor, cerca de metade do grupo pertencia a cada uma das secções, o que significava a existência de cerca de 1500 famílias sunitas.

Fica clara uma disparidade entre os números verificados por Pinto em sua pesquisa de campo, os informados a Bader no momento de sua chegada e aquele verificado pelo próprio Bader ao conhecer a *Mussalah*. Quando questionada sobre a quantidade de fiéis em 2018, a diretoria do CIBP afirmou que reunia cerca de 200 famílias, sendo que elas eram majoritariamente formadas por novos migrantes e convertidos. A disparidade nos números nos leva a inferir que ainda há sunitas orando junto com os xiitas, além dos que não frequentam templo ou comunidade alguma. O fato é que há uma incongruência no que diz respeito ao tamanho dessa comunidade e não há dados contabilizados pelo CIBP a respeito disso.

3.6 OS DESAFIOS PARA ORGANIZAR A COMUNIDADE SUNITA DO CIBP

A organização do CIBP enquanto associação religiosa e as condições de financiamento que o grupo possui atualmente existem graças ao esforço de Bader, que encarou como missão pessoal o intuito de trazer as outras famílias sunitas da cidade para o espaço religioso, além de divulgar sua religião para a cidade de Curitiba. Após conhecer e se aproximar do grupo que se reunia em Santa Felicidade, Bader passou a auxiliar o processo de institucionalização burocrática do grupo, tornando sua existência oficial perante o Estado brasileiro. Por conta deste esforço, a comunidade foi reconhecida pela prefeitura como “religiosa e educacional, sem fins lucrativos” (informação disponível no site do CIBP). Bader afirmou que esta etapa de estabelecimento de um nome, estatuto, mesa diretora e cargos

administrativos foi decisiva para que a comunidade pudesse se consolidar e ser reconhecida enquanto tal.

Atualmente o conselho diretor do CIBP é composto por seis cargos, sendo Bader o responsável pelas Relações Internacionais da comunidade. Por conta de seu cargo, nacionalidade e história de vida¹³, Bader sugeriu que o CIBP se inscrevesse a um projeto de apoio humanitário promovido pela organização kuwaitiana *Alrahma International Charity*, que reúne doações para financiar projetos humanitários ao redor do mundo – sendo projetos relacionados desde a criação de novas Mesquitas à criação de poços artesianos em cidades com problemas de abastecimento de água, por exemplo. O projeto foi escrito pelo próprio Bader, com o auxílio de outros membros do CIBP e incluiu a compra de dois terrenos, reforma do prédio da Mesquita e manutenção de ambas as construções. Em uma conversa, o atual diretor financeiro do CIBP, Walid, afirmou que pouco tempo depois de enviado o projeto recebeu doação suficiente para suprir todas estas necessidades.

Apesar de o CIBP ter sua estrutura financiada e assegurada pela *Alrahma International Charity*, foi necessário que as instalações físicas estivessem de acordo com a legislação brasileira. Bader afirmou que é primordial para a organização kuwaitiana que os projetos que recebem o seu apoio sejam tramitados de acordo com a legislação fiscal e demais burocracias do país receptor. Por conta disso, todo o dinheiro recebido pelo CIBP é intermediado pelo consulado brasileiro do Kuwait e encaminhado diretamente para a conta oficial da comunidade. Neste ponto é interessante lembrar que também a outra Mesquita de Curitiba utilizou apoio financeiro internacional para realizar as adequações arquitetônicas que julgou necessárias. Logo, apesar de três décadas depois, a comunidade muçulmana de Curitiba ainda parece dependente de financiamento internacional para cogitar algum status de paridade burocrático-administrativa para funcionar religiosamente a plenos pulmões no Brasil. Mesmo com os terrenos comprados e a tentativa de regulamentação estatal que existe desde 2014, Walid afirmou que ainda não foram disponibilizados os alvarás necessários para o funcionamento dos espaços.

Pensando no CIBP enquanto um aglutinador de indivíduos que performavam práticas sunitas, mas não tinham vida em comunidade até o momento de sua criação, percebo o espaço físico como responsável pela consolidação desse espaço

13 A saber, Bader dedicou parte de sua vida a projetos humanitários em diversas regiões do mundo, sendo bem relacionado com organizações sem fins lucrativos que promovem financiamentos para a área humanitária.

social. Este tipo de discurso se faz presente nas falas do líder religioso do local, que afirma ser intenção da diretoria transformar o ambiente da Mesquita em uma casa comunitária para fomentar o encontro dos muçulmanos sunitas de Curitiba. Por conta deste anseio, o Sheikh afirma ser comum a chegada de novos fiéis ao grupo, muitos já muçulmanos, mas que estavam afastados da religião por não se sentirem contemplados pelos eventos e orações realizados na outra Mesquita da cidade. De acordo com o Sheikh, essas pessoas veriam no CIBP uma oportunidade de se reaproximar de *Allah*. Esse discurso foi reforçado por Walid, que contou que a intenção do CIBP é transformar o ambiente da Mesquita em uma casa comunitária, para resgatar a sensação de comunidade dificultada com a perda do espaço físico. Ele lembrou a importância que a *ummah* (comunidade) tem para a religião.

Tanto Walid quanto o Sheikh afirmaram que o espaço físico da Mesquita serviu como ponto de encontro de fiéis sunitas que já habitavam em Curitiba, mas não tinham um local específico para professar seu credo. Eles também afirmaram ser comum a chegada de novos fiéis, sejam eles brasileiros ou advindos de outros países. Assim, o espaço aparece como oportunidade para que essas pessoas se (re)aproximem de *Allah* e umas das outras. O esforço pelo resgate da sensação de comunidade e fortalecimento deste espaço social é verificado em momentos de confraternização organizados pelo CBIP. Uma interlocutora, por exemplo, afirmou que apesar de não entender muito bem o português, faz questão de participar destas atividades por serem vitais no processo de experiência do Islam. Outros interlocutores, migrantes, afirmaram as diferenças entre professar a fé islâmica no Brasil e em seus países de origem, ressaltando a importância que espaços como o CBIP têm no processo de integração deles para com o país atual, no sentido de propiciar momentos que se intercalam entre religiosos e de relaxamento. Para alguns deles, inclusive, é mais fácil ser muçulmano no Brasil do que em seus países de origem, por ser uma escolha e não uma imposição.

A ideia da necessidade do espaço físico para consolidação das pontes entre a comunidade muçulmana e a brasileira aparece tanto nos discursos formais quanto nos informais. Uma interlocutora, por exemplo, afirmou ter se convertido durante as férias que passou com sua filha na Itália e que retornando a Curitiba foi frequentar a Mesquita do Largo da Ordem. Entretanto, não se sentiu à vontade no espaço, afirmando que não se sentiu acolhida tanto por questões linguísticas quanto pelas

atividades ofertadas. Ela tinha recém conhecido o CIBP, mas já considerava o espaço mais amistoso e estava ansiosa para participar de outros eventos e frequentar com assiduidade as orações, sendo que a única dificuldade seria o deslocamento, visto que morava longe. O que mais chamou a atenção dela foi justamente esse discurso que é recorrente entre a mesa diretora do Centro, de que para eles o importante é a criação de um espaço social amistoso e que fomente os valores de comunidade professados pela religião.

O duplo entendimento de espaço como um local e como experiência compartilhada é defendido por Margaret Rodman (2003, p. 206), que afirma a antropologia como responsável por apresentar essas duas concepções como formas de definição do que é espaço. Nesta dissertação, o espaço aparece enquanto localização geográfica quando apresento a composição espacial do CIBP e os contextos que a proporcionaram e aparece como construção social presente nas experiências dos indivíduos, a partir de relatos sobre as ações do CIBP que ultrapassam o universo religioso e também sobre entendimentos religiosos feitos por fiéis estrangeiros que diferem daqueles que eles tinham em seus países de origem – fatores que são melhores explorados no próximo capítulo.

Por hora, vale lançar mão de uma característica importante da comunidade do CIBP: o anseio por ampliar o espaço (nos dois sentidos do termo) ocupado pelos muçulmanos na cidade de Curitiba, tornando a Mesquita aberta ao público e um local para a realização de ações sociais como bazares e marmitas. Além de demarcar esta importância social, o CIBP se demonstra um espaço aberto para receber um contingente populacional de fiéis múltiplo, que constrói um novo entendimento sobre o Islam ao começar a frequentar o ambiente. De forma que os fiéis passam a se entender como parte de uma comunidade e não apenas frequentadores de um espaço – o que corrobora, mais uma vez, com o entendimento de Rodman (2003) de que espaço é um conceito com, no mínimo, duas possibilidades de compreensão.

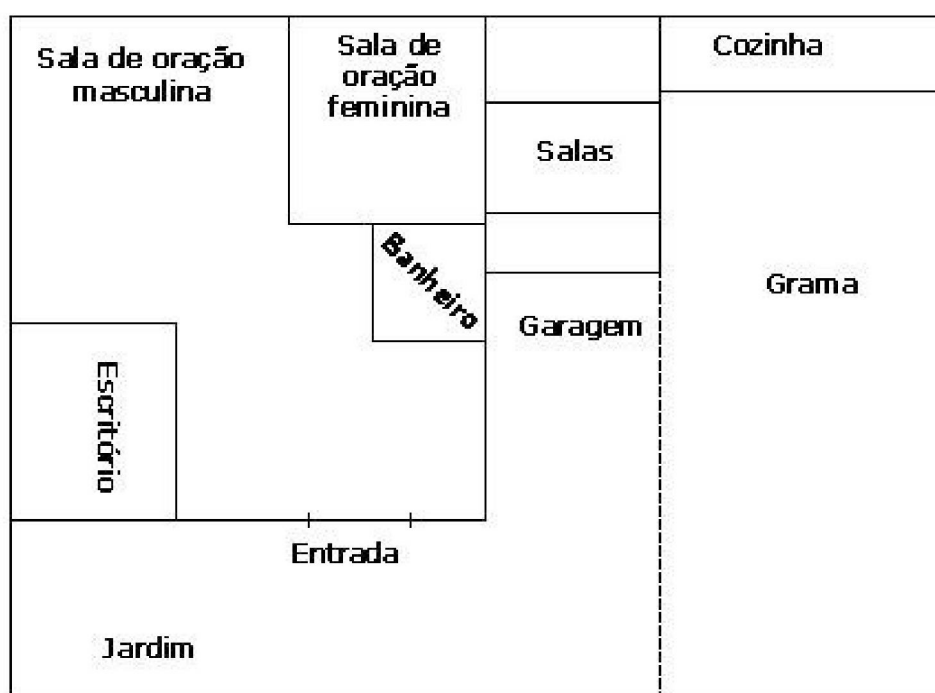
3.7 JARDIM BOTÂNICO E O CAMINHO PARA A NOVA MESQUITA

Como visto, no projeto de financiamento escrito por Bader e aceito pela *Alrahma International Charity*, o CIBP requereu montante suficiente para a compra de

dois terrenos. Isto ocorreu porque é parte do entendimento da comunidade que sua consolidação não deve ser realizada apenas enquanto grupo religioso que tem um espaço de oração próprio, mas também como um grupo que dispõe de atividades sociais e educativas. Por conta disso, um dos terrenos seria destinado para a parte ritualística/religiosa do CIBP, configurando-se enquanto Mesquita e o outro seria destinado para as atividades sociais e educativas, sendo conhecido como Escola Dânia.

A construção chamada de Mesquita é uma em que as orações e sermões semanais passaram a ser realizados desde março de 2018. O espaço está localizado na rua Hidelbrando de Araújo, número 729, no bairro Jardim Botânico. A construção é térrea e ao entrar há um pequeno hall, no qual são localizadas as prateleiras para que os fiéis deixem seus sapatos. Em frente fica o salão de oração destinado aos homens, que possui uma cadeira de madeira para que o Sheikh sente, sendo o resto do espaço composto por um grande tapete. Ao lado dessa sala há um pequeno corredor com vidros, que também serve de espaço para que os homens acompanhem os sermões. A FIGURA 1 mostra um esboço de planta do espaço da Mesquita, desenhado sem disposição correta de escalas, com base no que foi observado durante as visitas realizadas.

FIGURA 1 - Esquema da Mesquita do Jardim Botânico



FONTE: A autora (2019).

Do hall é possível ver, além deste salão, mais duas salas e um banheiro. A sala localizada no lado esquerdo é um pequeno escritório, com uma mesa, cadeira e uma biblioteca de livros sobre a religião – tanto em árabe, quanto em português. A sala do lado direito é dividida por uma cortina de tecido e é destinada às orações das mulheres. É uma sala com poucos objetos, como uma pequena cômoda em que ficam armazenados véus, algumas cadeiras, um quadro da *Caaba* e uma caixa de som, pela qual os sermões e orações são transmitidos. Do lado de fora da Mesquita há um gramado, além de um pequeno refeitório. Após o sermão de sexta-feira, os membros da comunidade ficam nesta área externa conversando, enquanto as crianças brincam. Em um dos dias em que lá estive, ocorreu também a lavagem de um automóvel.

Pude conhecer com detalhes os espaços da Mesquita por ter realizado várias visitas. A área interna foi possível conhecer em minha primeira visita, mas a área externa foi sendo melhor reconhecida durante os eventos, visto que é a área utilizada para confraternizações e almoços, por exemplo. Outro fator que possibilitou minha visita a todos os espaços é o meu gênero. Ser mulher no Islam significa poder transitar por todos os espaços. Ser homem, por outro lado, impede automaticamente de conhecer os espaços femininos. Nos momentos de oração, enquanto mulher, frequentei o espaço feminino. Mas nos outros momentos eu pude frequentar os espaços masculinos e interagir com os homens que frequentavam a Mesquita.

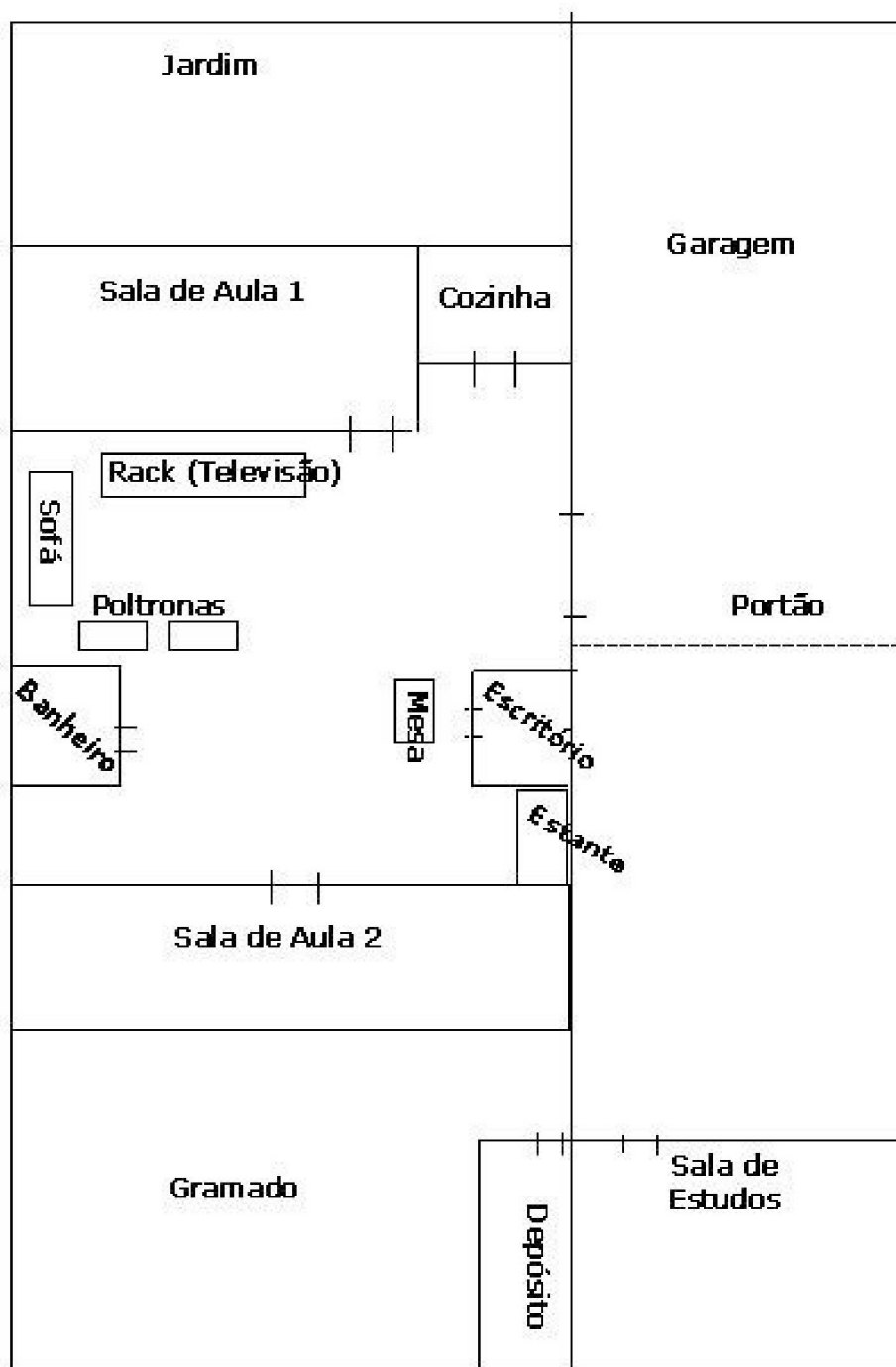
3.8 A ESCOLA DÂNIA

O outro terreno que é propriedade do CIBP é destinado à Escola Dânia. O intuito da escola é promover aulas de religião e árabe de forma gratuita para os fiéis. A escola já ofereceu aulas de reforço escolar e de português para estrangeiros, mas teve que restringir a oferta de turmas por conta da falta de professores voluntários.

O espaço da Dânia fica há algumas quadras da Mesquita, na rua Antônio Martins de Araújo, número 86. Também é uma casa adaptada, composta por duas salas de aula, uma sala de estar, uma sala de administração, banheiros e uma cozinha. Há também um quintal com uma sala, nos fundos, chamada *sala de espera* e um pequeno depósito ao lado. Ao lado do depósito há um gramado, que possui tapetes e serve para as orações. A estrutura da casa é nova, mobiliada com móveis

de madeira escura, que se distribuem por todos os ambientes. A cozinha é equipada com geladeira, cafeteira, bebedouro e um forno elétrico. As salas de aula têm quadro para escrever, carteiras para os alunos e materiais didáticos, que são compartilhados. A FIGURA 2 mostra um esboço da planta da Escola, desenhado livremente a partir da observação durante as idas à campo.

FIGURA 2 - A Escola Dânia



FONTE: A autora (2019).

Na sala de estar há alguns sofás, vários materiais de divulgação da religião, distribuídos de forma gratuita, além de uma televisão e um Alcorão. Próximo a este espaço encontra-se uma escrivaninha, com um computador sobre ela. Ao lado fica um armário, em que alguns documentos da escola são armazenados. Atrás da mesa, na sala de administração, há um estoque de materiais e outra mesa. Todo o espaço é decorado com bandeiras do Kuwait penduradas no teto, como nas festas juninas brasileiras.

A Escola Dânia cumpre a função de associar brasileiros e estrangeiros através do entendimento linguístico. Uma vez que muitos dos estrangeiros chegam sem entender o português e muitos dos brasileiros convertidos não sabem árabe, a função da Escola enquanto ponte linguística é reforçada. Montenegro (2002) explica que também na SBM-RJ ocorriam aulas de árabe, que não eram vistas como um contrassenso ao anseio da Mesquita em se estabelecer como não-árabe. A autora recorreu à diferenciação entre “arabização” e “islamização” (2002, p. 68), afirmando que enquanto a primeira busca essa associação direta entre a religião e a etnia, a segunda utiliza apenas as referências árabes necessárias para o entendimento e dispersão da religião.

Montenegro aponta a SBM-RJ como uma das primeiras Mesquitas do Brasil a realizarem quase todos os seus rituais em árabe e em português, aceitando a conversão de fiéis não falantes da língua arábica. Mesmo assim, o ensino do árabe era realizado, visto que é importante que o fiel saiba ler o Alcorão na língua original de sua escrita. O ensino do árabe pode, então, ser entendido como uma prática corânica e não como um anseio étnico (MONTENEGRO, 2002, p. 69). Montenegro (2002, p. 69) afirma que há uma instância de divulgação do Islam no ensino do árabe, que abre a possibilidade de novas conversões – o que foi observado por ela durante sua pesquisa na SBM-RJ e pode demonstrar a forma de proselitismo do Islam: indireta e com potência de ação a partir da busca pelo conhecimento ao invés de ocorrer por uma busca de salvação, característica das conversões cristãs.

No CIBP, além de promover o ensino do árabe corânico, a Escola Dânia funciona como ponto de encontro comunitário, principalmente para as mães das crianças, que aguardam enquanto seus filhos frequentam as aulas todos os sábados. Neste momento de espera e descontração, as mães compartilham lanches e diálogos não apenas sobre a vivência religiosa, mas também sobre sua

experiência de vida na cidade como um todo – reforçando a ideia de que o espaço físico contribui para a formação da sensação de comunidade entre os fiéis que o frequentam.

3.9 A COMUNIDADE ENTRE A MESQUITA E A ESCOLA

A dinâmica entre o espaço da Mesquita e o da Escola costuma ser a seguinte: as pessoas chegam até a Mesquita por indicação de colegas ou por saber sobre ela via internet e frequentam o principal evento religioso da semana, o sermão de sexta-feira. No final do sermão sempre são repassados informes sobre o CIBP, como convites para eventos de confraternização, cursos, aulas ou mesmo para comparecer à Mesquita em outras orações. Também neste momento são repassadas informações sobre as atividades que ocorrem na Escola Dânia aos sábados, as aulas de religião e língua árabe. Algumas pessoas, como Yassin, Yasser e o Sheikh se colocam à disposição para falar mais sobre essas atividades do sábado com os fiéis interessados, após o término do Sermão. Acaba que as pessoas que frequentam a escola geralmente também frequentam a Mesquita e vice-versa.

No dia vinte e um de outubro de 2018, o CIBP realizou um evento denominado *Inauguração da Mesquita do Jardim Botânico*, que consistiu na apresentação pública de um novo projeto arquitetônico para a atual sede da Mesquita. A intenção da comunidade com o projeto é agregar características da arquitetura clássica islâmica com pontos arquitetônicos ícones de Curitiba, mostrando na construção a intenção que a comunidade tem de ser entendida como parte da cidade e não como “uma igreja de migrantes”. Durante o evento e em outras conversas foi possível perceber o discurso da possibilidade de fazer com que o Islam seja entendido como uma religião brasileira. Em uma conversa pessoal, o atual Sheikh informou que há uma tendência nas comunidades muçulmanas em se isolar do restante da sociedade da cidade em que se encontram, o que acaba criando um estereótipo de que a religião e todos os seus fiéis são estrangeiros, criando a noção para o senso comum de que existe um “lá” árabe e islamizado, que se constrói em oposição a um “aqui” ocidental e construído com bases judaico-cristãs.

Silvia Montenegro (2002, p. 66–67) apontou que os muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro também se constituíram sem a associação étnica com os árabes. Como já dito, a autora estipulou a dicotomia entre comunidades “arabizadas” e as “não-arabizadas” e informou que as segundas eram uma “tomada de posição peculiar” porque no início todas as instituições muçulmanas brasileiras tinham ligação com migrantes de algum país árabe. Assim, Montenegro colocou em questão, em 2002, o que o Sheikh enxerga no CIBP agora: que há uma divergência entre as comunidades brasileiras que decidem se adaptar ao contexto local e aquelas que escolhem seguir se definindo e sendo definidas como árabe-muçulmanas.

O anseio para que o CIBP se posicione contra esta corrente arabista pode ser visto como personificado pelo atual Sheikh, que é brasileiro, nascido em Porto Alegre (RS) e sem ascendência árabe ou muçulmana. Ele se converteu ao Islam por vontade própria e afirma ter sentido dificuldade na época devido à falta de interação entre os religiosos e os demais residentes da cidade. Conta que conseguiu se firmar na religião por fazer amizade com palestinos que se dispuseram a ajudá-lo com o aprendizado da língua e da religião. Sua formação teológica foi realizada na Arábia Saudita, país sunita em que residiu com sua esposa, Patrícia, que também estudou teologia islâmica. Patrícia é responsável por ministrar as aulas de ensino religioso para crianças e adultos na Escola Dânia. Ter um Sheikh brasileiro demarca uma situação interessante para o CIBP, que poderia ser entendido como uma instituição forasteira, mas é gerenciada por alguém que pode ser entendido como “legitimamente” brasileiro. Talvez essa posição originária do Sheikh tenha a ver com a posição institucional da Mesquita em se constituir enquanto uma comunidade muçulmana brasileira e não uma comunidade estrangeira que reside no Brasil.

3.10 A SÍNTESE CULTURAL EM FORMA DE MESQUITA

A Maquete com o projeto da nova Mesquita (que pode ser vista na FIGURA 3), juntamente com o detalhamento em 3D do interior de toda a construção, foram mostradas para os fiéis no almoço de inauguração, que contou com a presença do engenheiro do projeto e representantes da instituição financiadora, a *Alrahma International Charity*.

FIGURA 3 - Maquete da Nova Mesquita



FONTE: Fanpage oficial do CIBP. Acesso em 22/11/2018.

O projeto dispõe que a nova construção será dividida em dois andares. No térreo estão previstas uma cozinha, um salão social e algumas salas administrativas. No andar superior ficará a sala de orações que, diferente da disposição espacial atual, não terá uma separação física definida (parede) entre o espaço de oração masculino e feminino. A explicação da disposição espacial foi acompanhada por um vídeo com projeções detalhadas do mesmo, projetadas em televisões disponíveis no ambiente. O vídeo foi repetido em *looping* até o final do evento, enquanto a maquete da área externa (FIGURA 3) ficou exposta no centro do saguão, disponível para que os interessados se aproximassem e olhassem em detalhes.

O evento de Inauguração demarcou um momento importante para a comunidade do CIBP. Desde março de 2018 as orações e sermões semanais foram realizados na casa localizada no Jardim Botânico e a inauguração finalmente apresentou publicamente o espaço à vizinhança, financiadores e autoridades públicas relacionadas. Além disso a construção da nova Mesquita de Curitiba, que será a segunda da cidade, foi anunciada. O prédio será construído com um intervalo de mais de quarenta anos frente à primeira, que, como já apresentamos nas seções anteriores, está localizada no Largo da Ordem e é sede dos fiéis xiitas de Curitiba.

Apesar do evento de inauguração ter ocorrido dentro do esperado, o CIBP passou a encontrar mais dificuldades do que esperava para concretizar a reforma. Em fevereiro de 2019 a Prefeitura de Curitiba se posicionou em relação ao alvará requerido pela diretoria do CIBP, informando que a localização atual é em uma área residencial, o que impede a construção de um templo religioso com a estrutura esperada. Assim, para que o aval da prefeitura seja dado e a reforma possa se consolidar, será necessário que o CIBP mude sua sede de lugar mais uma vez. Para resolver a situação sem gerar novos gastos ao CIBP, a prefeitura propôs uma permuta de terrenos, sugerindo que a nova Mesquita seja erigida próximo ao Hospital Cajuru, no bairro Cristo Rei. Antes deste entrave, estava previsto que a construção do novo prédio demorasse dois anos, mas com a incerteza em relação aos terrenos, o CIBP não consegue mais precisar uma data de inauguração da nova construção. Essa busca pela oficialização e construção de um espaço para os fiéis é encabeçada pelo Conselho Diretor e fomentada por Bader e o apoio financeiro que ele já conseguiu. Os dirigentes do CIBP fazem questão de reafirmar que a prefeitura de Curitiba não terá ônus com a construção do templo religioso, pedindo somente pela legalização de sua existência.

Mesmo sem ser a sede definitiva, o espaço da rua Hidelbrando de Araújo segue como importante para a comunidade pois, para além da necessidade da validação que um espaço físico próprio dispõe à comunidade, ela necessitava de um ponto de encontro em que ritos religiosos, sociais e culturais pudessem ocorrer em conjunto e foi isso que o espaço atual e os eventos realizados até o momento proporcionaram para essas pessoas. Esta vivência não demanda um espaço físico com arquitetura específica e sim um espaço social que agregue as pessoas em torno daquilo que lhes é de comum interesse. Hoje o espaço que permite isso é o da rua Hidelbrando de Araújo, mas amanhã pode vir a ser outro e uma vez que a sensação de comunidade exista nessas pessoas, a localização geográfica em que isso ocorre passa a ter menos importância. Isso porque, apesar de o espaço físico ser primordial, ele perde o sentido se não for ocupado por fiéis que se entendam como parte de uma comunidade local, sunita, mas também constituinte da *ummah* muçulmana.

4 MATERIALIZANDO O ISLAM

Neste capítulo abordo as diferentes formas pelas quais a materialidade da religião islâmica pode ser expressada no cotidiano empírico dos fiéis sunitas de Curitiba. Neste ponto outra questão importante aparece, que é a multiplicidade vivenciada pelos interlocutores da pesquisa, uma vez que estão em constante processo de afirmação identitária, hora enquanto muçulmanos, hora enquanto migrantes, hora enquanto árabes, hora enquanto brasileiros. As materialidades da religião são, assim, apresentadas como forma de exegese das modulações identitárias cotidianas que compõem os fiéis do CIBP.

Teoricamente, estas observações estão alinhadas ao pensamento de Birgit Meyer (2012) que propõe que a religião seja observada enquanto imanente na vida dos fiéis, partindo de um viés materialista ao olhar para a religião, que considere as diferentes categorias de mídia e mediação que a religião exerce no cotidiano das pessoas. Assim, apresento exemplos breves da materialidade religiosa aparentes na linguagem, comida, vestimenta e em algumas práticas devocionais. A ordem escolhida parte da materialidade que considero expressar uma relação mais embaralhada e difusa entre o cotidiano e o sagrado formal em direção à forma material que enxergo como responsável por expressar de forma mais delimitada esta relação.

4.1 LETRAS: LÍNGUA, LINGUAGEM & LITERATURA

Início minha reflexão sobre as letras enquanto forma sensorial basal do Islam a partir da língua árabe. Esta é considerada a língua sagrada, pois foi a escolhida por *Allah* para fazer a revelação do Alcorão ao profeta Muhammad. De acordo com os preceitos do Islam, o livro sagrado deve ser conhecido e entendido em sua língua original por todos os fiéis, independente de sua nacionalidade. O mesmo deve ser feito em relação as cinco orações diárias. Logo, vemos que a linguagem é uma mídia importante para o acesso do fiel muçulmano ao sagrado. Porém, quando o preceito islâmico é trazido para o Brasil, país cuja única língua oficial é o português, algumas práticas precisam ser moldadas, assim como a linguagem em que certas coisas são proferidas.

Começamos a refletir sobre as transformações de apresentação da linguagem árabe no Islam a partir de um vídeo publicado pelo atual Sheikh, que relatou como foi seu processo de aprendizado da língua árabe. De acordo com ele, o aprendizado ocorreu de forma autodidata, com ele tentando entender o alfabeto árabe a partir de pequenas aulas que eram obtidas com falantes da língua e residentes em sua cidade natal. Após essa alfabetização, o Sheikh informou ter começado a ler o Alcorão em árabe, buscando algumas palavras na tradução em português. Com palestinos de sua cidade, conseguiu uma fita cassete com a leitura em árabe do Alcorão e, a partir disso, começou a acompanhar o que ele ouvia com o livro em árabe. Após a alfabetização, ele começou a procurar por revistas e livros em árabe, para ganhar vocabulário. Ele tentava ler para árabes, para ver se sua pronúncia estava correta e eles iam o corrigindo. Seu objetivo sempre foi o de conseguir ler o Alcorão no original. Então ele criou um caderno de anotações sobre livros em árabe, procurando os significados e tentando entender a gramática, também de forma autodidata. Dessa forma, ele criou um dicionário próprio, pedindo ajuda para completá-lo e consertá-lo com outras pessoas.

Este relato é importante porque o aprendizado do árabe é uma das maiores dificuldades dos brasileiros que se convertem ao Islam, mas também é uma das características mais importantes da religião. Historicamente o Islam é uma religião pautada pela oralidade, como apontamos no Capítulo 1, sendo que o Alcorão foi recitado pelo anjo Gabriel ao Profeta Muhammad por cerca de vinte e três anos. Por conta disso, houve certa resistência a transformar a revelação em um livro único, o que veio a ocorrer apenas na Idade Média. Outra fonte de resistência foi a reprodução do livro sagrado pela prensa, pois cada verso do Alcorão é pensado para ser poeticamente recitado e a cadência musical desta leitura é percebida apenas quando é realizada na língua original, o árabe. A recitação do livro é tão importante que a palavra *Qur'an* significa “recitação” (ECHCHAIBI, 2016, p. 348–349). Quando essa recitação é transformada em vídeo, vários agentes de intermediação são inseridos no processo de contato entre o fiel e a palavra, como a câmera filmadora, o microfone, a internet e mesmo o dispositivo com o qual se assiste ao vídeo.

No anseio de tornar o Islam uma religião menos étnica, o CIBP realiza seus eventos na língua portuguesa. Na maior parte das vezes há tradução simultânea para o árabe. Quando os palestrantes são falantes nativos do árabe, a tradução é

realizada para o português. Os sermões de sexta-feira, principal celebração religiosa semanal da religião, são sempre realizados em português, após a leitura de trechos do Alcorão, recitados em árabe corânico. É possível afirmar, portanto, em relação à comunicação formal, que há um esforço para manter a língua árabe apenas nos momentos em que sua utilização é religiosamente prescrita. Nas demais situações, opta-se pelo uso do português.

Como dito, todas as falas realizadas institucionalmente pelo CIBP são traduzidas ou para o português ou para o árabe. A pessoa que costumeiramente realiza este trabalho é Yasser, natural do Egito e residente do Brasil há cerca de quinze anos. É casado com uma curitibana, convertida ao Islam e membro da mesma comunidade. Eles têm três filhos, com nomes árabes. A língua nativa de Yasser é o árabe, mas ele fala português com desenvoltura, ainda que com um inevitável sotaque. Além de ser parte do Conselho Diretor, Yasser é também o muazim¹⁴ do CIBP, sendo responsável pela realização do *adhan* diariamente. Também é ele quem substitui o Sheikh na realização de sermões.

Em contraste com este posicionamento encabeçado pela diretoria do CIBP e pelo líder religioso, nos eventos e, principalmente entre as mulheres, a língua árabe ainda é predominante. Desta forma, mulheres de diferentes nacionalidades e línguas nativas, com sotaques de árabe distintos, encontram na língua sagrada a linguagem comum para que alguma comunicação seja estabelecida, de forma que o português é utilizado em situações muito específicas.

Em uma tentativa de categorização, é possível dizer que o árabe ocupa a posição de língua sagrada e social entre os fiéis do CIBP, enquanto o português ocupa o lugar de língua institucional e considerada oficial pela parte burocrática da comunidade. Essa influência pode ampliar a heterogeneidade dos fiéis e distanciar essas migrantes de entendimentos e ações que eram comuns em seus países de origem, tornando-as distantes daquilo que é considerado “árabe”, mesmo que não estejam distantes do que é considerado “Islam”, como deve ficar claro através dos exemplos que introduzo a seguir. Estes fatores confluem tanto com as ideias de Montenegro (2002) quanto com as do Sheikh, de que é possível um Islam brasileiro não arabizado. Neste caso, mesmo que o árabe ainda seja sua língua principal.

14 Nome dado ao fiel que exerce a função de realizar o chamado à oração (*adhan*) – verso recitado em árabe com a finalidade de avisar aos fiéis que é chegado o momento de orar.

4.1.1 Mesquita e Escola como pontes para a transmissão e o ensino da religião islâmica

O primeiro exemplo que apresento é o de uma interlocutora que nasceu na Síria e reside no Brasil há cerca de três anos. Formada em ciência da religião, uma de suas maiores frustrações é não conseguir continuar seus estudos no Brasil por causa da barreira linguística. Seu interesse seria em fazer um mestrado em Psicologia, entretanto ela domina apenas a língua inglesa e árabe e as universidades brasileiras exigem conhecimento em português para aceitar os alunos, mesmo que estrangeiros. Ocorre que os cursos de português para estrangeiros geralmente focam no ensino de um português mais informal e voltado para dificuldades cotidianas, o que não é suficiente para ela. Desta forma, a interlocutora tem preferido aprender português com sua filha de sete anos, que está sendo alfabetizada em uma escola secular brasileira. Assim, é sua filha quem a ajuda na leitura e aperfeiçoamento da língua, no intuito de perseguir o sonho de cursar o mestrado.

Além da filha de 7 anos, essa interlocutora tem mais duas meninas e seu exemplo permite refletir sobre a socialização infantil, que é feita no Brasil a partir da escola. Ao frequentar este espaço não islâmico, as garotas têm a oportunidade de conviver com brasileiros que professam outras fés e podem treinar a língua portuguesa, de forma que essa abertura à cultura brasileira proporcionada pela escola, afeta a família migrante como um todo. Essas crianças acabam exercendo o papel de protagonistas na ampliação do círculo social dos migrantes, ao formarem vínculos e laços formais e informais com os contextos brasileiros a partir da escola, o que acaba inevitavelmente também inserindo seus pais (e mães) em outras redes e contextos. Assim, é possível observar que, a despeito de uma "força centrípeta" exercida pela língua, eventuais relações de parentesco e pelas redes de auxílio mútuo internas aos grupos de migrantes, estas observações permitem pôr em questão a ideia destes como enclaves estrangeiros dentro de um contexto nacional brasileiro englobante, com o qual estabelecem uma fronteira pouco permeável – o que coloca em questão a noção proposta por Pinto (2005) de que a comunidade muçulmana de Curitiba se compõe a partir de um enclave étnico-religioso.

Ao contrário do observado com as interlocutoras migrantes de países cuja língua nativa é o árabe, há os casos de brasileiros que se convertem e têm maior dificuldade de inserção nos espaços sociais do CIBP por não dominarem a fala da língua árabe. Em meu segundo exemplo abordo um destes casos, um interlocutor brasileiro recém-convertido que, apesar de adulto, frequenta as aulas da turma infantil de árabe na Dânia. Para estabelecer diálogos com a maior parte dos fiéis do CIBP ele recorre ao inglês, de forma que isso influi até no seu sotaque do português, que já puxa um pouco para a língua anglófona. O que, de acordo com ele, ocorre pelo fato de ser necessário recorrer ao inglês na maior parte do tempo. Por ser um recém-convertido, o interlocutor enfrenta dificuldades para realizar as orações diárias na língua árabe (o que é considerado básico para os muçulmanos de longa data e os falantes nativos de árabe), sendo necessário um treino recorrente neste aspecto.

Assim, os diálogos que este interlocutor tem com os outros fiéis acabam sendo balizados pela idade, de forma que a maior parte das pessoas com quem ele conversa é razoavelmente jovem e alfabetizada em português ou inglês. A falta de conhecimento do árabe influencia na vivência religiosa do interlocutor, visto que a língua é considerada a oficial da religião e todas as orações são realizadas nela, mas também influencia na inserção dele no espaço social da comunidade.

Visando a garantia do aprendizado correto da pronúncia arábica tanto para as crianças da comunidade quanto para os fiéis convertidos, foram doados pela *Alrahma International Charity* dispositivos que tocam suratas¹⁵ do Alcorão, facilitando a recitação. Além disso, a escola Dânia dispõe de canetas digitais que realizam a leitura do árabe, para que textos nesta língua possam ser repetidos pelos alunos. O intuito é garantir exatidão na recitação do livro sagrado. Estas canetas têm o formato semelhante ao de uma caneta esferográfica comum, sendo feita de algum material plástico e possuem um sensor ao invés da ponta para escrever. Este sensor, ao ser passado pelas letras, reproduz sua pronúncia em árabe. Não é possível regular o volume ou modificar o tom da voz, por exemplo, e o dispositivo reconhece apenas o alfabeto arábico e o texto do Alcorão.

4.1.2 A linguagem como base da construção da Comunidade

15 Palavra árabe que se refere aos capítulos que compõem o Alcorão.

A língua árabe aparece como mediador fundamental da mensagem do Islam. Assim como as tecnologias, a linguagem é entendida como mídia e parte da materialidade da religião, que se interpõe na relação entre o fiel e o sagrado. Entretanto, essas transformações não são inovações negativas para alguma tradição essencialista da religião. Além do português, do inglês e do árabe, os fiéis do CIBP podem utilizar eventualmente outras linguagens. É comum encontrar interlocutores fluentes em francês, por exemplo. Há casos, inclusive, de fiéis que se tornam professores de francês ou árabe para conseguir se sustentar no Brasil.

A barreira e a diversidade linguística da mesma forma que podem favorecer estas pessoas no mercado de trabalho, frente aos demais concorrentes, podem prejudicá-los. Assim sendo, muitos fiéis não conseguem exercer as profissões para as quais foram graduados em seus países de origem por conta da fronteira linguística. Uma alternativa, para além do ensino das línguas, têm sido o fortalecimento da comunidade a partir dos empregos, no sentido de que membros que possuem empresas ou empregos há muito tempo servem como mediadores para que os recém-chegados também sejam empregados. Quando isso não é possível, alguns recorrem a trabalhos menos formais, como o de motorista de aplicativos de transporte, por exemplo.

Para além dos reflexos institucionais e sociais da questão linguística, ela também afeta a relação entre os fiéis e o restante dos residentes de Curitiba. Tentando romper algumas barreiras, o Islam dispõe de materiais de divulgação da religião, geralmente distribuídos gratuitamente pelo Centro de Estudos e Divulgação Islâmica da América Latina (CEDIAL). Esses materiais variam entre livros, CDs e DVDs. De acordo com o Sheikh, porém, há problemas com a tradução dessas obras para o português, visto que os tradutores muitas vezes não são fluentes em ambas as línguas e que as obras nem sempre são revisadas. Assim, é comum encontrar erros ortográficos e gramaticais, o que pode acabar favorecendo algum tipo de preconceito linguístico para com a população muçulmana.

A língua aparece como um importante mediador na vida do fiel muçulmano sunita que frequenta o CIBP, atuando em diferentes âmbitos, como a interação interpessoal, o exercício da fé e o uso de dispositivos como canetas que leem textos. Ao mesmo tempo que o árabe é utilizado para limitar a mediação do contato do fiel com o sagrado, em uma busca pelo imediatismo (no sentido de um contato

não mediado, como proposto por Meyer em 2012), é utilizado para balizar a comunicação interpessoal entre migrantes, que reconhecem esta língua como uma língua-comum. Da mesma forma, o uso excessivo do árabe tem efeitos negativos na vida destes migrantes, que têm dificuldades em aprender e exercitar o uso da língua portuguesa.

Outro ponto percebido é que enquanto a língua atua como ponte facilitadora de comunicação entre os migrantes, torna-se razão para que a comunicação entre os fiéis brasileiros e os migrantes seja dificultada, havendo a necessidade de tradução simultânea ou que uma terceira língua surja como ponte, como ocorre com os momentos em que o interlocutor do segundo exemplo opta por conversar em inglês, por exemplo. Assim, apesar de ser perceptível a importância da linguagem enquanto forma sensorial basal para a comunidade do CIBP, é difícil dissociar os efeitos da pluralidade linguística para o entendimento religioso e para a construção da comunidade do CIBP, dos efeitos que essa mesma pluralidade gera na vida pessoal dos fiéis, principalmente dos migrantes.

4.2 ALIMENTAÇÃO

A alimentação também é uma forma de materialização do Islam. Em específico, chama a atenção a proibição da ingestão de carne suína e também a prescrição religiosa para que seja dada preferência à ingestão de carne *halal*, cujo procedimento de abate é diferente do secular e demanda que o abatedor seja muçulmano. A importância da comida na religião é ressaltada nas festividades do *Ramadan*, *Eid ul-Fitr* e do *Eid ul-Adha*.

O *Ramadan* é o nono mês do calendário islâmico e celebra a revelação do Alcorão para o profeta Muhammad. Como reverência ao fato, os muçulmanos fazem jejum total diariamente entre o nascer e o pôr do Sol. Assim, os jantares desse mês se tornam momentos de reunir a família e celebrar as graças divinas representadas pela fartura da alimentação. Ao final do mês celebra-se o *Eid ul-Fitr*, um dos únicos feriados propostos pelo calendário islâmico. A celebração consiste na realização de um banquete para ser dividido entre os vizinhos e familiares, juntamente com a realização do *Zakat*, que é um dos pilares da religião e significa a realização de atos de caridade.

Já o *Eid ul-Adha* é celebrado no décimo segundo mês do calendário islâmico, chamado *Hajj*, com a realização de outro pilar da religião: a peregrinação para a cidade de Meca. Ao final do mês a comunidade se reúne para celebrar e relembrar a devoção do profeta Abraão, que aceitou oferecer seu filho único em sacrifício por ordem de *Allah*. Assim, os muçulmanos de todo o mundo performam o *Qurbani*, ritual que consiste no abate de um animal de médio porte, geralmente um carneiro, que é dividido por toda a comunidade e ingerido de forma conjunta e compartilhada.

4.2.1 A comida como parte das ações sociais do CIBP

Na convivência com os fiéis que frequentam o CIBP, a importância da comida se apresentou desde minha primeira visita, quando fomos levados ao ambiente externo da Mesquita, no qual estavam dispostos sobre uma mesa algumas frutas e opções de suco. Da mesma forma, ficou evidente a importância dada aos momentos de confraternização acompanhados de refeições. Percebi, inclusive, que em todos os eventos realizados pelo CIBP há uma preocupação com a alimentação e a oferta de bebidas, mesmo que elas sejam providas pelos próprios fiéis. Foi assim que surgiu um dos trabalhos sociais exercidos pelos membros do CIBP, a entrega de marmitas para a população de rua que reside nas imediações da Mesquita.

Em uma conversa pessoal, Walid contou que alguns fiéis se reuniam para fazer a quebra de jejum diária durante o *Ramadan* e era comum sobrar um pouco de alimento. Eles decidiram, então, dispor estas sobras em pratos e doar para as pessoas em condição de rua. Entregar a comida que sobra dos eventos do CIBP para os moradores de rua das redondezas tornou-se um costume a partir de então. A iniciativa começou de forma espontânea e com poucos recursos, mas alguns interlocutores retomaram o assunto em outras ocasiões, demonstrando o interesse em aumentar esta oferta. Vale lembrar que a caridade é um dos cinco pilares da fé islâmica e que ações como essa fazem com que os muçulmanos se sintam de acordo com sua fé e geram um fortalecimento na sensação de comunidade. Walid ressaltou que experiências como essa são especialmente importantes para as crianças e os jovens que frequentam o CIBP, por proporcionarem o contato com uma realidade diferente daquela em que eles vivem, oferecendo a oportunidade de

entender a humanidade das pessoas em situação de rua, constantemente marginalizadas.

4.2.2 Comida como demarcadora de uma etnicidade não-árabe

Outro ponto interessante em relação à comida é a forma como o CIBP a dispõe em seus eventos. Ao invés de a alimentação ser utilizada para demarcar algum fator étnico, com a oferta de alimentos que são de origem árabe, persa ou mediterrânea, há sempre a preocupação de que os alimentos servidos sejam parte da alimentação comum do brasileiro. Em conversa com diferentes interlocutores, foi explicitado que a comida é utilizada para demarcar o anseio do Centro em desarabizar o Islam e torná-lo cada vez mais uma religião local e, porque não, brasileira – temática presente na maior parte das conversas que tive com o atual Sheikh.

No almoço de inauguração da Mesquita, por exemplo - situação refinada em que o espaço externo estava decorado - havia garçons, pessoas responsáveis pela segurança e mesas já com os talheres dispostos de acordo com os formalismos exigidos pela celebração (prato ao meio, garfo do lado direito, faca do lado esquerdo, guardanapo de pano, *sousplat* embaixo do prato, taças para as bebidas etc). A comida foi servida no modelo self-service e contava com vários tipos de salada, frutas, quiche, arroz, batata, massa e três opções de carne: frango, peixe e filé. As bebidas, por sua vez, eram servidas individualmente na mesa pelos garçons e encontravam-se disponíveis alguns tipos de refrigerante e água, uma vez que o Islam proíbe o consumo de bebidas alcoólicas. As sobremesas também foram entregues individualmente pelos garçons ao fim do almoço, tratava-se de um *cheesecake* de frutas vermelhas.

Nesta situação foi possível perceber um afastamento da culinária árabe, com a oferta de comidas etnicamente neutras (no sentido de que podem ser consideradas comuns por diferentes culturas). A sensação de refinamento foi transmitida a partir de uma composição de mesas demarcadamente francesa – como demonstra o uso do *sousplat*, aglutinada a um serviço à inglesa (*self service*) e com sobremesa caracteristicamente estado-unidense (*cheesecake*). Não era um almoço brasileiro, no sentido de serem servidas comidas típicas do país, com um

serviço mais característico, como é o caso do rodízio de carnes, por exemplo. Logo, é possível inferir que o afastamento das características étnicas árabes não significa uma aproximação categórica a outro tipo definido de características étnicas (ou a um ideal do que seria demarcadamente brasileiro), mas demonstra um anseio pela aproximação da cultura culinária globalista, bastante comum por conta do fenômeno da globalização.

O salão de almoço não dispunha de lugares marcados nas mesas e as famílias aos poucos se acomodaram próximo a seus conhecidos. Não havia divisão de gênero ou faixa etária para a composição das mesas. No momento de servir a comida também não ficaram claras a existência de quaisquer divisões. O *buffet* estava disposto em duas grandes mesas, que foram cercadas por quatro filas de pessoas e era permitido e possível servir-se novamente à vontade.

Em outra situação de confraternização que acompanhei, em janeiro de 2019, alguns detalhes me chamaram a atenção durante o almoço. A comida servida novamente seguia um cardápio etnicamente neutro, com saladas, risoto de frango, nhoque à bolonhesa, carne de carneiro e de boi, assadas como churrasco. Novamente a comida foi servida em um *buffet* em que cada fiel poderia se servir o quanto e quantas vezes quisesse. Dessa vez, porém, fui informada sobre uma divisão de gênero e faixa etária no momento de formação das filas. As primeiras a se servir deveriam ser as crianças e as pessoas idosas, seguidas pelas mulheres, sendo os homens os últimos a se servir. A explicação dada para a organização foi de que os homens resistiam mais à fome, espera e a ficar em pé, enquanto essas outras pessoas seriam beneficiadas se pudessem ir antes. Também foi ressaltado o detalhe de que muitas vezes as mulheres entram na fila diversas vezes, visto que costumam servir primeiro aos seus filhos e só então a elas mesmas.

4.2.3 Modulações alimentares originadas pelas restrições religiosas

No mesmo almoço da seção anterior, ajudei uma das fiéis a servir suas filhas e nos deparamos com mais um empecilho. A família era vegetariana e todas as comidas disponíveis no *buffet* continham algum tipo de carne. Dessa forma, tudo o que elas poderiam comer eram as saladas, o arroz e ovos de codorna, o que não as satisfazia. A mãe então abriu uma exceção e autorizou que as meninas comessem o

risoto de frango, explicando que as aves utilizadas haviam sido criadas naquele sítio e não tinham sofrido muito em suas vidas ou em sua morte, de forma que a ingestão deste alimento não seria prejudicial à saúde delas. A interlocutora informou que optou pelo vegetarianismo desde antes de morar no Brasil, por não concordar com o sofrimento imposto aos animais nos grandes abatedouros. Ela disse que é mais fácil para as filhas entenderem que são vegetarianas do que entenderem a restrição à carne de porco. Assim, em locais como a escola ou festas de aniversário, elas são ensinadas a dizer que são vegetarianas e não precisam explicar suas premissas religiosas.

A categoria “vegetarianismo” é usada por essa e outras famílias da comunidade como forma de facilitar a integração dessas crianças em uma sociedade sem restrições alimentares prescritas religiosamente. Por conta disso, o discurso de que a alimentação vegetariana é mais saudável é facilmente assimilado e adotado pela família, que modela as permissões alimentares conforme os contextos em que se apresentam.

Essa mesma interlocutora, chamada Hebe, afirmou que procurar por novas receitas vegetarianas é parte de seu passatempo e que ela gostaria de poder ter um restaurante que oferecesse alimentos saudáveis e explicasse a importância destes para o bem-estar humano. Por gostar de cozinhar, ela disse ser comum que compartilhe seus quitutes com a família da vizinha, que é brasileira e não-muçulmana, mas tem membros vegetarianos. Por conta disso, essa vizinha propôs que elas se tornassem sócias na abertura de um restaurante, só que não gostou da ideia de ser um estabelecimento especializado em comida saudável. Pelo contrário, sua ideia era especializar-se em culinária árabe, explorando o fornecimento de alimentos como *shawarma*. Hebe afirmou que não se sente confortável com essa proposta porque acha que só surgiu pelo fato de ela ser migrante e usar *hijab*. Ela não gosta dessa associação direta entre sua individualidade e um imaginário árabe presente na maior parte dos brasileiros com quem ela teve contato. Além do mais, ela disse que conhece diversos restaurantes árabes e que vendem *shawarma* em Curitiba, mas nenhum que se proponha a oferecer uma culinária saudável e vegetariana.

4.2.4 Entendendo a comida como forma sensorial da comunidade sunita

Novamente a materialidade aparece como oportunidade de perceber a vivência cotidiana do Islam. A relação com a comida demarca claramente o que é ou não religioso – a partir da concepção do abate *halal* e da proibição da ingestão de carne de porco, por exemplo. A utilização do alimento nos momentos de confraternização religiosa (*Ramadan*, *Eid al-Fitr* e *Eid al-Adha*,) e não religiosa (almoço de inauguração e demais confraternizações do CIBP) demonstram que a comida é entendida pelos fiéis como uma forma de entrar em contato com o sagrado, seja em forma de agradecimento ou por conta da oportunidade de vivência em comunidade que as refeições compartilhadas geram. Para os interlocutores da pesquisa, porém, a comida aparece como importante ainda num terceiro âmbito, que é o da produção identitária deles enquanto muçulmanos e migrantes ou muçulmanos e brasileiros.

O artifício do vegetarianismo não é utilizado apenas por Hebe, mas foi comentado por várias outras mães, que preferem avisar nas escolas dos filhos que eles são vegetarianos do que explicar quais são as comidas *halal*. A explicação delas é de que é mais fácil de ter as restrições alimentares compreendidas desta maneira, tanto para as crianças, quanto para as escolas e os pais dos coleguinhas. Neste sentido, o caso de Hebe chama atenção por se tratar de uma família que optou pelo vegetarianismo em todas as ocasiões – e não apenas para evitar rotulações nas escolas. Entretanto, por se tratar de uma mulher usuária de véu islâmico, a associação entre sua pessoa e alimentos conhecidos pelos brasileiros como tradicionalmente árabes, como é o caso do *shawarma*, dificulta o entendimento de que é possível uma migrante muçulmana se interessar por abrir um restaurante de comida saudável e não necessariamente um focado em culinária árabe.

Esta tensão entre vivenciar a religião da forma que lhes parece mais correta, mas não ser reduzido a ela é constante entre os fiéis com quem conversei e uma das razões para que a comida apareça neste texto. Da mesma forma que a linguagem, é difícil separar os efeitos que as prescrições alimentares têm para as práticas religiosas daqueles encontrados no dia a dia dos fiéis. Explicitar as tensões a partir de práticas cotidianas, como tento fazer, é parte da acepção de que é

necessária a existência de narrativas que tirem os muçulmanos de uma posição objetificada e étnica-religiosamente reducionista.

4.3 INDUMENTÁRIA

Assim como a linguagem e a alimentação, outra forma sensorial importante para o Islam é a indumentária. A prescrição indumentária feminina consta no Alcorão, ao afirmar que as mulheres devem cobrir as partes que chamam atenção – o que é interpretado de forma diferente e subjetiva por cada uma das mulheres, mas corriqueiramente significa cobrir os cabelos e pescoço ao menos no interior dos templos religiosos e durante os momentos de oração, como forma de respeito e submissão a *Allah*. Aos homens a prescrição é para que não fiquem à mostra a região peitoral e superior das pernas. Assim, também é esperado que os homens estejam com os corpos cobertos quando estão no templo religioso e durante as orações. Há ainda o costume de não realizar as orações utilizando calçados, de forma que é comum que na entrada dos templos religiosos islâmicos haja algum tipo de guarda-volumes para que sejam deixados os calçados dos fiéis.

De todas essas regras, o que costuma ter efeito na vida dos fiéis são as prescrições em relação a quais partes do corpo podem ser mostradas em público. As mulheres que optam por utilizar o *hijab* (também conhecido como véu islâmico) devem manter os cabelos e pescoço cobertos, mas além disso também devem usar roupas largas e sempre estar com mangas e calças compridas. Os homens, por sua vez, não podem ser vistos sem camisa em público – algo que é considerado comum em várias regiões do Brasil, principalmente na praia. Estas prescrições indumentárias devem ser seguidas mesmo em praias e piscinas. É importante reiterar que o uso do *hijab* no Brasil é uma escolha das fiéis e não faz parte da realidade de todas elas. Em texto anterior, discorri com maior profundidade acerca destas prescrições indumentárias e seus efeitos nas vidas de mulheres curitibanas (RESENDE, 2015).

4.3.1 A vestimenta como objeto de mediação religiosa

Na entrada da Mesquita encontram-se algumas prateleiras destinadas aos sapatos dos fiéis. No CIBP não há regulações em relação a isso, de forma que quando os espaços nas prateleiras são completados os fiéis deixam seus sapatos no chão, próximo a elas. Já estive em Mesquitas maiores nas quais estes guarda-volumes eram pagos e o fiel recebia um voucher para retirar o seu par de sapatos no momento em que deixasse o templo. No CIBP a prateleira sem voucher ou preço parece atender as necessidades atuais.

Na entrada da sala de oração feminina existe uma cômoda em cujas gavetas constam vários lenços disponíveis para serem emprestados a novas fiéis ou visitantes que não tenham indumentária adequada. Não precisei utilizar estes lenços por ter levado o meu próprio, mas por não saber amarrá-lo de forma adequada, costumo pedir ajuda a alguma mulher que já esteja vestida no seu. Muitas das mulheres, mesmo que usem véu, não sabem como colocá-lo em outra pessoa. Há algumas que, por utilizarem apenas nos momentos de oração, optam por um modelo que não exige alfinetes ou muita atenção na hora de vestir. Mas há também aquelas que usam um véu que combine com sua roupa e deixe alguns broches à mostra como enfeite.

Muito já foi discorrido sobre o uso da indumentária islâmica feminina no Brasil, sendo esta a temática inicial da maior parte dos trabalhos sobre Islam – dentre os quais destaco o de Cláudia Voigt Espínola (2005). As mulheres muçulmanas, principalmente, valorizam a existência de trabalhos acadêmicos que retratem essa temática, por considerarem ainda haver muito preconceito gerado pelo desconhecimento. Uma interlocutora migrante, por exemplo, afirmou que precisa responder pelo menos uma vez por dia se ela tira o véu para tomar banho e dormir. Tais questionamentos tornam-se incômodos e frustrantes para essas pessoas no decorrer do tempo e podem ser evitados com a ampliação da popularidade dos preceitos religiosos do Islam no Brasil – conforme discorrido em texto anterior (RESENDE, 2016).

Um dos pontos que aparece em bibliografia, como no texto de Cristina Maria de Castro (2010) e foi percebido em campo é o uso do véu islâmico enquanto demarcador de fronteiras identitárias importantes para algumas mulheres. Muitas das que se convertem ao Islam utilizam-se da indumentária para incorporar a religião em seu cotidiano e para demarcar a conversão ao mundo que lhe cerca.

Algumas muçulmanas migrantes, por outro lado, começam a utilizar o véu quando chegam ao Brasil, afirmando sentirem maior necessidade de se guardar aqui do que em seus países de origem. Os homens migrantes também afirmam que sentem mais dificuldade em manter seus olhares recatados no Brasil, por conta de toda a permissividade indumentária existente no país.

4.3.2 A maleabilidade dos usos da vestimenta entre os fiéis do CIBP

Neste ponto, retomo algumas narrativas de campo. Em uma das atividades fui questionada sobre a existência de alguma praia nas redondezas em que uma família muçulmana pudesse se sentir à vontade. Perguntei o que isso significava e me informaram que a busca era por um lugar tranquilo, em que a família não fosse constantemente observada por não utilizar roupas de banho como biquínis e sunga. Outra preocupação era que o ambiente não tivesse muita gente para que eles não se sentissem desconfortáveis e pudessem se divertir sem ter que se preocupar em recatar o olhar o tempo inteiro. Recomendei uma praia no interior de Santa Catarina, que não costuma receber muitos turistas no decorrer do mês de janeiro e tempos depois soube que a família fez a viagem e conseguiu aproveitar.

A preocupação com os ambientes de lazer à beira d'água não permeia apenas as intenções de viagens à praia, mas também circunda as festividades da própria comunidade. Em um encontro, realizado em local que dispunha de piscina, foi informalmente prescrito que apenas as crianças poderiam brincar na água. Se elas fossem muito pequenas poderiam ser acompanhadas de algum adulto, preferencialmente o pai. Dessa forma, a piscina ficou o tempo todo cheia de crianças em seu interior e rodeada por mães que circundavam a água observando o lazer das crianças e conversando entre si. Algumas crianças usavam macacões de banho semelhantes aos utilizados por surfistas profissionais, as que não tinham esse tipo de roupa utilizavam shorts e camiseta. As meninas muito pequenas usavam maiô. Independentemente da idade, nenhuma menina usava biquíni e nenhum menino usava sunga.

Uma das mães acabou entrando na piscina, mas como não tinha levado roupa adequada, entrou utilizando a vestimenta que estava no momento – calça, túnica e *hijab*. Ao sair da piscina, ela trocou por outro conjunto de roupas

semelhante, a fim de não aparecer molhada na frente dos homens. A preocupação com as roupas molhadas era parte do discurso da maioria das mulheres que, inclusive, conversaram sobre a possibilidade de ser proibido o acesso de homens à piscina na próxima confraternização, para que elas também pudessem se sentir à vontade para brincar na água.

Ainda em relação às vestimentas, é comum ouvir nas conversas entre as mulheres reclamações de que são escassas as opções de roupas adequadas para o estilo de vida dessas mulheres disponíveis para compra no mercado brasileiro – temática abordada em produção anterior (RESENDE, 2015).

Em relação às vestes utilizadas nos eventos organizados pelo CIBP, percebe-se que há uma divisão de gênero operacionalizada pela indumentária. Enquanto o que se entende por roupas sociais femininas é associado à moda do Oriente Médio e da Índia, materializada a partir de sáris e túnicas bastante elaboradas, combinado ao uso de pulseiras, braceletes e maquiagens, a roupa social masculina é o terno e gravata. Quem escapa um pouco desta dicotomia é o líder religioso, que costuma se vestir com uma túnica branca nos momentos de celebração. As mulheres que usam *hijab* em seu dia a dia também não costumam dispor de muita maquiagem e joias. As famílias que não se apareciam nestes eventos com roupas sociais, utilizavam-se de combinações simples de calças e blusas.

No decorrer das confraternizações, era perceptível que o banheiro feminino ficava movimentado. Fosse por conta das crianças que trocavam de roupas para ir à piscina ou por terem se sujado na grama ou por mulheres que retocavam seu visual em frente ao espelho. Esse ato é comum nas festividades seculares brasileiras, nas quais, principalmente após alguma refeição, as mulheres vão ao banheiro retocar a maquiagem, refrescar o hálito e secar o suor. Dentre as muçulmanas o procedimento era diferenciado: ao invés de retocar a maquiagem, elas retiravam seus lenços para fazer a higiene bucal e facial, depois se secavam e recolocavam o véu.

A maleabilidade da indumentária também foi perceptível em outras situações. Os tapetes utilizados para as orações, por exemplo, ocupavam depois a função de canga, servindo para serem estendidos na grama a fim de que as famílias se sentassem sobre eles para conversar. Se durante a oração estes tapetes são

embebidos de alguma sacralidade, ela some quando a oração termina e o objeto volta a ser um tapete comum. Ou seja, as coisas que podem servir como formas sensoriais em alguns momentos em outros são simplesmente objetos. Ou, no caso do *hijab*, acabam delimitando outro tipo de fronteiras, que têm pouco (ou nada) a ver com religião.

Ainda pensando no momento da oração, ocorria algo interessante na indumentária masculina. Enquanto nos momentos de confraternização os homens utilizavam shorts e camisetas de manga curta para praticar esportes como futebol e semelhantes, no momento em que se reuniam para orar precisam estar vestidos de forma adequada. Para tal, muitos dos homens dispunham de uma túnica grande utilizada de forma a se sobrepor à roupa que estavam utilizando para sua atividade anterior. É como se a troca da roupa evidenciasse a indumentária enquanto parte de uma formação estética particular, capaz de fazer com que as pessoas envolvidas passem a agir de forma contida enquanto aguardam o momento do ritual.

4.3.3 A Antropóloga e o Véu

Enquanto pesquisadora, tentei utilizar o véu islâmico em todos os momentos que as outras mulheres o usavam, incluindo em algumas festividades. Sempre seguindo o método de pedir para que alguma delas me vestisse. Foi assim que descobri que algumas mulheres não têm destreza para colocar véu em outras e que há algumas com mais habilidade para isso. Ao contrário do que se possa pensar, a destreza (ou falta dela) não tem a ver com a origem geográfica da fiel, sendo que a interlocutora considerada mais habilidosa para colocar *hijabs* em terceiros é brasileira e convertida ao Islam.

Na ânsia de ser aceita pelo grupo e não parecer *outsider*, acabei pedindo ajuda para colocar o véu durante a primeira festividade a qual compareci. Ainda não havia ficado claro se o momento envolveria algum ritual religioso ou se seria uma celebração não-religiosa, na qual o uso do véu não seria obrigatório. Entretanto, todas as mulheres que eu vi estavam com véu, ao que entendi que deveria me vestir da mesma forma. Com o passar do tempo, percebi que o véu não era obrigatório e que muitas fiéis compareceram ao evento sem a peça de roupa. Como eu já havia pedido ajuda para vestir o meu, fiquei com vergonha de retirar e com isso soar

desrespeitosa de alguma forma e passei todo o evento usando um *hijab*, o que me fez responder para inúmeras pessoas a questões como “você é da comunidade?” ou “se você não é muçulmana, por que está aqui?” e ainda “onde você arrumou este véu?”.

A partir de então, passei a mudar a estratégia e fazer as visitas a campo com roupas que eu considerava neutras, mas não necessariamente islâmicas. Foi assim que passei uma tarde me sentindo desconfortável na Escola Dânia, por ser a única mulher do ambiente a estar trajada com blusa sem manga. Apenas na parte final do campo eu entendi que chamaria menos atenção e me sentiria menos desconfortável se comparecesse a campo com vestimentas que seriam usadas pelas muçulmanas que não usam *hijab*. Quando finalmente entendi isso, não tive mais problemas e consegui conversar com maior liberdade tanto com as mulheres quanto com os homens – algo que também pode estar relacionado ao tempo de convivência, que nesta época já era maior, mas que para mim está relacionado também com a vestimenta utilizada.

Estas não foram as primeiras ocasiões em que vesti um *hijab*, visto que seu uso é obrigatório para a visitação de quaisquer Mesquitas do mundo. Entretanto, nestas ocasiões tive a oportunidade de passar maior quantidade de tempo com a peça e executar atividades cotidianas, como comer, escovar os dentes e afins. Ao contrário do que esperava, não me senti desconfortável com essas atividades, o que imaginava que aconteceria por conta da presença do pano ao redor do meu pescoço. A única coisa que eu senti inegavelmente foi calor, gerando uma sensação de alívio quando eu saía do ambiente de pesquisa e retirava o lenço. Se eu já admirava a fé e a entrega das mulheres muçulmanas a *Allah* antes de passar por estas experiências sensoriais, depois delas a admiração só aumentou. A reflexão que consigo produzir é a de que mesmo quando o *hijab* não está associado a um momento religioso específico, ele opera como lembrança da submissão da muçulmana perante *Allah* e isso tem a potência de influir nas atitudes e pensamentos delas, como muito bem observou Saba Mahmood (2005) e tantas outras pesquisadoras.

4.3.4 A Função Social da Vestimenta para a Comunidade do CIBP

Para além da importância que a indumentária tem para o cumprimento e a vivência de determinadas prescrições religiosas, as roupas também são parte dos trabalhos de caridade do CIBP – que também foram explicitados como parte da relação que os fiéis têm com a comida, na Seção 4.2 deste Capítulo. Enquanto os outros exemplos do uso da comida e das vestimentas dizem respeito ao modo como estes materiais são agentes e produzem disposições formais e estéticas no corpo dos próprios fiéis, fazendo com que a religião permeie suas vidas em esferas íntimas e cotidianas, no caso das doações (de comida e de roupas) eles se deslocam para veículos de um outro tipo de ação - a caridade - que é um dos pilares do Islam. Nestes casos as disposições formais e estéticas da comida e da roupa parecem importar menos e trata-se de materializar a caridade, o envolvimento com o entorno.

No caso das roupas, a aproximação com a caridade aparece nos bazares organizados por fiéis, que fomentam a venda de roupas usadas a fim de angariar fundos que auxiliem na manutenção da comunidade e também no trabalho de caridade realizado pelo CIBP. Uma das organizadoras dessas ações, afirmou que as roupas ofertadas são doadas pelos membros da comunidade e por lojas parceiras, como a *Mundo Egípcio*, rede de lojas que vende roupas, acessórios e artigos de decoração importados de países de maioria árabe, sendo o Egito a principal fonte. A razão para as doações é que a família do dono da rede de lojas frequenta o CIBP. Em 2018 o dinheiro obtido foi utilizado para ajudar uma instituição que recupera dependentes químicos, cuja sede fica próxima à escola Dânia. As roupas que sobraram e não foram vendidas foram doadas para a Fundação de Assistência Social (FAS) da cidade de Curitiba, que redireciona as doações para pessoas em condição de rua e famílias que tenham sido atingidas por catástrofes ambientais e semelhantes.

4.3.5 Vestimenta como Forma Sensorial, parte de uma Formação Estética e Mediadora de Relações

Em relação às vestimentas, percebi três acepções diferentes. A primeira diz respeito às roupas utilizadas pelos fiéis que servem como uma materialização de uma formação estética islâmica que dispõe a respeito de quais partes do corpo podem ou não ser deixadas à mostra, ao mesmo tempo que prescreve uma forma

característica de relação com o corpo, na qual ele é visto como sagrado e por isso demanda cuidados específicos que são, inclusive, refletidos nas prescrições alimentares. Essas roupas demarcam a posição dos fiéis entre si, no sentido de que há a roupa masculina para o horário da oração e outra para o horário da brincadeira, por exemplo, ao passo que a roupa feminina segue mais ou menos os mesmos preceitos independente da situação, mas também são as roupas que caracterizam estes fiéis enquanto muçulmanos, perante um grupo de não muçulmanos – como é possível observar nas histórias contadas pelas mulheres, que ouvem perguntas sobre tomarem banho com o *hijab* e mesmo pela necessidade de procurar uma praia mais vazia para que pudesse se sentir à vontade com sua família. Em situações como o almoço de inauguração, por exemplo, as vestimentas serviam também para demarcar posições geográficas: era possível saber quem eram os representantes do Kuwait pelo turbante que usavam. Inclusive, são alguns detalhes das vestimentas que garantem a alguns migrantes a sensação de proximidade para com o seu país de origem – como pode ser percebido pelos diferentes tecidos que compõem as vestimentas e os diferentes estilos de amarração do véu, por exemplo.

Para além da vestimenta enquanto parte do dia a dia do fiel, a segunda forma que apresentei foi a maleabilidade de artefatos que podem ser utilizados em momentos ritualísticos e também em momentos de descontração, como é o caso dos tapetes que em determinado momento oferecem suporte ao corpo do fiel que reza e em seguida passa a oferecer suporte ao corpo do fiel que repousa na grama. Isso porque a sacralidade não está no objeto, mas no contexto em que ele se encontra e no uso que é feito dele. A terceira forma que a vestimenta aparece no cotidiano do CIBP é como parte do processo de expressão do sentimento de caridade, evidenciado pelos bazares organizados pela comunidade. Diferente dos outros dois usos, que demarcam a relação individual dos fiéis para com a religião (afinal não há obrigatoriedade no uso do véu islâmico, túnicas específicas ou tapetes com bússolas), as roupas utilizadas no bazar demarcam uma posição comunitária e institucional em relação ao entorno.

A caridade é um dos pilares do Islam, mas fazer caridade a partir da doação de roupas é uma característica da comunidade do CIBP que reforça a importância da vestimenta para os fiéis que compõem a comunidade. Afinal, se não houvesse a preocupação comum frente ao que as outras pessoas têm ou deixam de ter para se

vestir e se não houvesse o entendimento de que suas vestimentas são consideradas bonitas para a moda brasileira, a ponto de despertar o desejo de compradores não-muçulmanos, fazendo com que fosse um evento potencialmente rentável para as obras de caridade da comunidade, os bazares não teriam sido viabilizados.

Assim, a vestimenta atua como forma sensorial ao proporcionar uma relação mais próxima com *Allah* (no caso das roupas usadas pelos fiéis), compõe uma formação estética da comunidade – que relaciona o momento de oração a vestimentas específicas e à necessidade do uso de um tapete, por exemplo e ainda como mediadora do contato da comunidade do CIBP para com o mundo que a cerca, a partir dos atos de caridade que proporciona.

4.4 A FORMALIZAÇÃO DA DEVOÇÃO

Apesar de o Islam se considerar uma religião sem muitos mediadores, com exceção do Alcorão Sagrado e das *Sunnah*, quando se é sunita, é possível observar vários outros agentes mediadores nos momentos ritualísticos. Os sermões de sexta-feira, por exemplo, são realizados na Mesquita semanalmente e transmitidos ao vivo via Facebook. Para tal, em frente ao líder religioso encontra-se disposto um tripé com uma câmera. Há também um microfone acoplado na roupa do Sheikh, que é controlado por uma pequena caixinha que fica em sua mão.

Este microfone, além de servir para garantir qualidade do áudio na transmissão online, serve para tornar o sermão audível na sala de orações feminina, que, como dito no Capítulo 3, fica em um espaço diferente da masculina. Desta forma, as mulheres acompanham o sermão exclusivamente pelo sentido da audição, não tendo a oportunidade de ver o Sheikh falar. O silêncio paira na sala de orações feminina, enquanto todas as mulheres estão sentadas e voltadas para a caixa de som, prestando atenção nas palavras que saem dela.

Em um dos sermões que acompanhei, o microfone gerou um ruído bastante alto - microfonia. Isso impactou na experiência vivenciada pelas mulheres, uma vez que ao invés de entenderem o que estava sendo dito, era possível ouvir apenas a ruídos altos e perturbadores. As mulheres levaram um susto generalizado, como se tivessem saído de um estado de transe e contato com o divino e voltado para uma realidade mecânica, em que o som é transmitido por um instrumento técnico. Este

processo tem a ver com o que Birgit Meyer (2015) chamou de hiperaparência da mídia. A autora explicou que quando há o uso de tecnologia na mediação do processo religioso, esta tende a desaparecer, frente a mensagem que está sendo transmitida. Ou seja: não se presta atenção na caixa de som, mas nas palavras proferidas pelo Sheikh. Porém, no momento em que a tecnologia falha de alguma forma, ela se torna hiperaparente, sendo impossível negar sua existência e importância para o processo ritualístico que estava ocorrendo até o momento. Talvez por conta disso o susto nas fiéis tenha sido tão evidente, de repente apareceu uma caixa de som na sala, que até então elas não tinham notado conscientemente.

Neste dia da microfonia o ruído foi e voltou diversas vezes durante o sermão, mesmo com os esforços de alguns fiéis homens para estabilizar o equipamento e atrapalhar o mínimo possível o andamento do ritual. O problema só foi sanado quando o próprio Sheikh regulou os botões da caixa que fica em seu bolso. Como eu estava na sala com as mulheres, essas informações me foram passadas pelo companheiro Willian Perpétuo Busch. Após o sermão, foi realizada a oração. Neste momento a transmissão online foi encerrada, como é de praxe. Todas as mulheres se levantaram e formaram uma fila alinhada. O mesmo ocorreu na sala de oração masculina, onde foram várias as filas alinhadas formadas.

Na sala feminina, eu fiquei atrás, com o intuito de não participar da oração por não pertencer à religião. Porém, uma das fiéis me chamou para ficar perto. Obedeci e passei a imitar os movimentos ritualísticos que elas faziam. Primeiramente coloca-se a mão direita sobre a esquerda, em cima do ventre. Depois, inclina-se o tronco e as mãos encostam os dois joelhos. Em seguida, agacha-se em posição de prostração. A prostração é repetida duas vezes, até que todas se levantem. Pouco depois, o processo inteiro é repetido. Depois destes movimentos, a oração se encerrou e o ritual também. Uma reflexão mais elaborada sobre a performance da oração muçulmana pode ser encontrada em Barbosa (2007).

O sermão sentido auditivamente pelas mulheres retoma a relação entre o Islam e a oralidade, da qual já falamos tanto no Capítulo 2 quanto na Seção 4.1 deste Capítulo. Vale dizer ainda que os sermões são os únicos rituais que a diretoria do CIBP permite que sejam transmitidos ao vivo. As orações em si não são transmitidas, nem os rituais de *shahada* (conversão). A posição da instituição é de

que esses momentos rituais são de contato íntimo entre o indivíduo e *Allah*, sendo que a divulgação deve ficar a cargo de cada pessoa, de acordo com sua consciência e moral próprias. Apesar desse posicionamento, reafirmamos que há um importante trabalho no que diz respeito ao registro midiático das festividades, sermões e orações da comunidade, como ficará explícito no Capítulo 5. Curiosamente, o mesmo esforço não foi observado quando perguntamos sobre registros por escrito das conversões e quantidade de fiéis do CIBP, o que seria interessante para desvendarmos a questão do tamanho da comunidade, explicada no Capítulo 3.

Explicito também uma modificação de comportamento percebida no decorrer da pesquisa no que diz respeito a forma pela qual a instituição se comunica com os fiéis. No início da pesquisa, a diretoria da Mesquita preferia falar os próximos eventos ao final dos sermões de sexta-feira, ao invés de divulgar uma agenda de outra forma. De acordo com Yasser e o Sheikh, se nenhum membro da família frequenta esses sermões, é porque não frequenta a Mesquita, então não tem motivo para saber dos eventos. Observei que com o decorrer do processo de pesquisa esse *modus operandi* foi sendo modificado, a ponto de uma agenda completa de atividades ter sido divulgada nas redes sociais e website da Mesquita durante o período do *Ramadan* de 2019, o que me fez considerar que o entendimento de divulgação dos eventos como restrito aos fiéis assíduos já não condizia com as necessidades do CIBP.

4.4.1 Tecnologia como produtora de registros sobre a Comunidade

No evento de inauguração da Mesquita, apresentado no Capítulo 3, todas as movimentações foram fotografadas e filmadas. As crianças que estudam na Escola Dânia realizaram uma apresentação musical para as autoridades que visitavam a escola e depois cada uma tirou uma foto com essas autoridades. Além disso, uma foto coletiva foi tirada. Todos estes arquivos foram posteriormente disponibilizados na página oficial da instituição no Facebook, de forma que todos os fiéis (e também quem não pertence à comunidade) pode ter acesso a estas imagens. Pode não ter sido o intuito no momento, mas este tipo de registro é importante para pontuar como são as pessoas que frequentam o espaço e dar uma ideia da quantidade desses membros.

A Solenidade de inauguração seguiu um protocolo formal, sendo iniciada por uma prece, que consistia na recitação de um trecho do Alcorão. Toda a cerimônia foi filmada, fotografada e todas as falas foram realizadas com o auxílio de microfones. Quando o projeto da nova Mesquita foi apresentado, além de ter sido mostrada a maquete com o protótipo da construção, duas televisões projetaram a versão em 3D do projeto, com detalhes de todas as suas instalações internas. Além disso, o engenheiro tinha à sua disposição dois *banners* com informações sobre a construção para utilizar como apoio enquanto fazia sua apresentação. A imagem dessa nova Mesquita enquanto uma construção híbrida que relaciona as arquiteturas curitibanas e clássica islâmica ficou gravada na cabeça dos presentes devido à imensa repetição da mensagem, tanto auditivamente quanto visualmente.

4.4.2 Multiplicidade de entendimentos sobre o Chamado para a Oração

Ainda no evento de inauguração, quando estava próximo ao horário da oração *Dhur* (que costuma ser realizada ao meio dia, mas por ser horário de verão estava sendo realizada às 13h), o Sheikh tomou a palavra a fim de convidar os presentes a se dirigirem ao salão de oração. Não houve a realização do *adhan* de forma a ser escutado por todos os fiéis.

O *Adhan* (chamado para a oração) aparece como problemática para diversos pesquisadores de Islam, como é o caso de Arab (2017), que mostra a dificuldade que a comunidade muçulmana de Amsterdam teve para garantir o seu direito de amplificar o *adhan* diariamente. Echchaibi (2016, p. 358) ressalta que “a amplificação do áudio do *adhan* também não encontrou o mesmo tipo de resistência enfrentada por outras tecnologias de mídia, pois amplificar e embelezar o chamado ajudam a diminuir quaisquer outros sons concorrentes vindos do barulho das ruas e das conversas das pessoas”. Para os fiéis do CIBP, porém, a realização do *Adhan*, assim como a possibilidade de sua amplificação, não apareceram como um problema. Tanto é que em outro evento realizado pelo CIBP, em local campal e aberto, o *Adhan* foi proferido por Yasser, da mesma forma como ocorre na Mesquita diariamente, sem amplificação e como forma de avisar aos fiéis que a oração estava prestes a começar.

4.4.3 Preparativos para o momento da oração

Em eventos como este, o *Adhan* também serve para alertar as pessoas de que é o momento de criar um espaço adequado para a oração, uma vez que não havia uma Mesquita disponível. Dessa forma, as mesas do refeitório em que a oração seria realizada começaram a ser afastadas, enquanto tapetes passaram a ser dispostos sobre o chão. Simultaneamente, os homens que estavam com roupas impróprias para a oração, como shorts e camiseta, vestiam suas túnicas. Alguns outros fiéis discutiam a direção exata de Meca, para que a oração fosse realizada de forma correta.

Para aferir a localização quando a oração não é realizada na Mesquita, como é o caso destes eventos campais, são utilizados tanto aplicativos de celular quanto bússolas. Em um dos tapetes que seriam utilizados para forrar o chão durante a oração, inclusive, havia uma bússola acoplada. A ideia é de que o tapete estaria no local correto quando a bússola apontasse para onde tinha a legenda “Meca”. Com este tapete o fiel poderia orar em qualquer lugar, tendo a certeza de estar fazendo do modo correto. O objeto não foi comprado no Brasil e a maior parte das pessoas que estava na sala de oração quis se aproximar para ver como funcionava.

Com a localização definida, os homens se dispuseram em várias fileiras alinhadas, enquanto as mulheres se localizaram atrás deles – procedimento considerado padrão em locais onde não há separação espacial entre gêneros. Após este processo de organização, que viria a se repetir no horário da próxima oração, a performance teve seu início. Grande parte das mulheres não ficou no espaço durante a oração. Algumas delas informaram estar menstruadas, outras não informaram nada, apenas não foram. As crianças também não oraram. Muitas já haviam retornado para a piscina.

4.4.4 Tabus religiosos e culturais

Para a comunidade a não participação nos momentos de oração não é um tabu, mesmo por ser prescrição religiosa em alguns casos, como o das mulheres

menstruadas. Dessa forma, não há julgamento entre aqueles que oraram e os que não oraram. A ideia é de que cada um sabe seus motivos e irá se resolver diretamente com *Allah*.

Enquanto não participar da oração não é considerado um tabu, para alguns membros da comunidade outras coisas o são, como é o caso da música. Uma de nossas interlocutoras migrantes decidiu que iria aproveitar a estadia no Brasil para aprender a tocar um instrumento musical, escolheu o piano. Ela revelou essa faceta depois de longas horas de conversa, visto que é um assunto delicado para se falar em frente a outras fiéis da Mesquita. Apenas seus amigos não muçulmanos e sua família sabem de sua prática. As aulas eram lecionadas por uma professora particular, de forma individual e ela estava ansiosa porque faria sua primeira apresentação pública em breve. Disse ser muito difícil aprender piano depois de adulta, por conta da falta de agilidade nos dedos, mas afirmou ser uma experiência muito engrandecedora para ela.

Apesar dos esforços do CIBP para construir um espaço social que englobe a vida dos fiéis para além dos momentos religiosos, pessoas como essa interlocutora são exemplos de que ainda há um longo caminho a ser trilhado – principalmente por conta da quantidade de coisas que ficam no limbo étnico-cultural e são incorporadas por alguns fiéis, sem a certeza de que são parte ou não da teologia islâmica. Por conta disso, a interlocutora afirmou que não se sente à vontade para confraternizar fora do ambiente religioso com pessoas que conheceu no CIBP – ela tem medo de que estas acepções étnico-culturais entrem em conflito com alguma concepção dela e ocorram mal entendidos. A exceção são duas colegas que moram no mesmo condomínio que ela e vieram do mesmo país de origem, justamente porque a possibilidade de conflitos é dificultada pela nacionalidade compartilhada.

4.4.5 A Transversalidade da Comunidade

Na Seção 4.4 tentei mostrar aspectos que evidenciam a delimitação dos aspectos religiosos formais, como é o caso dos sermões e orações. Estes momentos são permeados por artefatos tecnológicos que atuam como mediadores, tais quais as caixas de som, microfones, projetores, câmeras fotográficas e de vídeo. Há momentos e situações que não demandam o uso destes artefatos, como é o

caso do *Adhan* e alguns em que fica a cargo do fiel a utilização ou não, como é o caso dos rituais de *shahada*, por exemplo. A oração tem um papel importante para o Islam não apenas por ser um dos pilares da religião, mas por demandar um saber linguístico e corpóreo específicos, visto que ela deve ser realizada preferencialmente em árabe e consiste na soma de recitação e performance corporal dos fiéis. Apesar desta importância, não há uma obrigatoriedade expressa que se transforma em ostracismo perante quem não a realiza. Pelo contrário, o que observei foi que as pessoas que não participam dos momentos de oração sequer são questionadas sobre suas razões. Neste aspecto não há uma sensação de que a comunidade deva incidir sobre as motivações conscientes e individuais de cada fiel, sendo preservado o livre arbítrio. Ponto interessante, principalmente, por contrapor-se à noção compartilhada pelo senso comum, de que o Islam é uma religião repressora.

Fonte de descontentamento entre vários interlocutores, a confusão entre o que é étnico-cultural e o que é religioso gera dúvidas e sofrimento para alguns fiéis, como no exemplo da interlocutora que aprendeu a tocar piano. Neste caso, não fica claro se o tabu parte de entendimentos culturais das outras migrantes da comunidade, que lhe são próximas, ou se é um impedimento gerado pela própria religião. Não tenho conhecimento teológico islâmico suficiente para afirmar se é uma coisa ou outra, mas, independente, é um exemplo da posição limiar ocupada pela fiel migrante, que ao expressar seu interesse pelo piano não é considerada suficientemente muçulmana por seus pares, ao passo que não passa a ser entendida como mais brasileira por ter demonstrado este interesse.

Logo, apesar de a vivência da religião ser cotidiana e estar imbricada em hábitos básicos do dia a dia como o comer, o falar e o vestir-se, o fiel muçulmano nutre desejos por hábitos que não digam respeito à sua religião – e isso não os torna menos religiosos. O anseio por desenvolver-se nestes outros aspectos da vida anda lado a lado ao anseio por fazer parte de uma comunidade religiosa que gere algum sentimento de pertença, tanto que não conheci fiéis que tenham se visto como na obrigação entre optar por abdicar-se de determinados anseios e hábitos em prol da religião ou o contrário. É perceptível uma modulação constante entre aquilo que é entendido como secular e o que é entendido como religioso, de forma que objetos tornam-se mais ou menos religiosos de acordo com o local e contexto em que se encontram.

5 VIRTUALIZANDO O SAGRADO

Conforme apresentado no decorrer deste texto, minha aproximação inicial para com a comunidade do CIBP foi a partir da internet. A rede se demonstrou importante para a instituição, que realiza publicações tanto para divulgar a religião quanto para registrar as atividades realizadas pela comunidade – como é o caso do álbum fotográfico do evento de inauguração, que ficou disponível no Facebook após o evento. Levando em consideração o impacto que o uso das redes sociais virtuais agrega para a comunidade do CIBP a nível institucional e social, desenvolvi a análise que se segue. Assim, abordo comparativamente as publicações realizadas nos canais virtuais do atual Sheikh no Facebook e YouTube e os canais virtuais institucionais do CIBP nas mesmas redes. A análise destes dados suscita a percepção de que as redes sociais virtuais influem na configuração da comunidade sunita, tanto no que diz respeito aos usos de seus espaços físicos quanto na configuração social de quem compõe a comunidade.

5.1 USOS E TRANSFORMAÇÕES

De acordo com Pinto (2005) as redes sociais digitais são utilizadas por muçulmanos brasileiros pelo menos desde 2003 para discutir e aprofundar entendimentos sobre a religião. Inicialmente de uso voltado para fiéis brasileiros, as redes sociais digitais passaram a ser parte das vivências religiosas de fiéis de todas as origens e refletir no entendimento do grupo enquanto tal e, no caso do CIBP, até interferir na construção física do novo templo.

Airton Jungblut (2010) pesquisou a relação entre internet e religião no Brasil de forma panorâmica entre os anos 2000 e 2010 e percebeu o crescimento e as mudanças ocorridas na utilização da rede virtual pelas religiões durante o período de dez anos. O autor apontou usos de ordem institucional (divulgação), comercial (venda de artigos religiosos) e social (bate papos e afins). Ocorre que esses mesmos três âmbitos podem ser encontrados em relações islâmicas, embora isto não tenha sido abordado por Jungblut (2010), que não ressalta a participação dos muçulmanos em seu levantamento de dados.

Integrando o contexto histórico do CIBP à análise de Jungblut (2010), sugerimos que os frequentadores fazem uso da internet nos três âmbitos. O institucional é feito a partir dos sites e redes sociais geridos pela própria comunidade religiosa, com o intuito de divulgar a religião e facilitar o acesso a ela. O uso comercial é feito por empreendedores, que utilizam a internet para venda de roupas, livros e outros artefatos relacionados ao universo religioso; além dos sites ocorrem vendas nas redes sociais pessoais de frequentadores do CIBP, principalmente quando retornam de algum país de maioria muçulmana, trazendo itens religiosos para venda. O âmbito social, por sua vez, é destinado às discussões, interações e conversas, estando mais presente nas redes sociais individuais dos fiéis de cada comunidade, que às vezes se organizam em grupos online, como demonstrado em trabalho anterior (RESENDE, 2017b). Observei que no contexto muçulmano a expressividade do âmbito institucional e social ultrapassa a do âmbito comercial. Isso porque é importante para os muçulmanos o ato de divulgar a sua religião, chamado de *Dawa*, o que significa que ser possível encontrar informações sobre templos, reuniões, eventos ou mesmo explicações sobre detalhes da filosofia religiosa experienciada por essas pessoas é considerado importante para eles e têm se refletido no aumento do uso de redes sociais pelas instituições. O uso social, que foi base para os trabalhos de Peters (2006) e os de Resende (2015, 2016, 2017a) segue tendo a sua relevância, porém perdeu parte de seu caráter público.

Outrora presente em fóruns de conversa em redes sociais como o Orkut e o Facebook, pelo que observei, o uso atual das redes passou a ocupar um espaço mais intimista, como o de grupos e listas no WhatsApp, apesar de permanecer público, nos comentários em fotos e vídeos - seja no Instagram, Facebook ou YouTube. Para participar do meio social nos grupos do Orkut ou Facebook era necessário que o membro solicitasse permissão, de forma que as publicações eram restritas para participantes do grupo em questão. Ou seja, apesar de públicas, eram exclusivas para quem também fazia parte daquele espaço.

Já os grupos e listas do WhatsApp demandam que um indivíduo saiba o telefone do outro, o que já exige um contato prévio. As publicações são restritas para os membros e ainda é possível desenvolver diálogos individuais entre os membros do mesmo grupo, de forma que o restante das pessoas desconheça os assuntos abordados. Por sua vez, os comentários em publicações do Instagram, Facebook e

YouTube podem ser realizados por literalmente qualquer pessoa, independente de sua origem, religião ou localização geográfica. Isso dificulta o caráter intimista de comunicação e favorece comentários mais generalistas.

Em 2018 foi possível encontrarmos na internet grandes portais de informação sobre a comunidade muçulmana brasileira, como o portal da Federação de Associações Muçulmanas Brasileiras (FAMBRAS) que reúne informações sobre todas as comunidades do país. Há também websites menores, relativos a cada uma das comunidades, como é o caso do Centro Islâmico Beneficente do Paraná.

Como aponta Nabil Echchaibi, a questão a ser colocada na atualidade não é

como a mídia cobre a religião, ou mesmo como sujeitos religiosos utilizam a mídia moderna, mas como as transformações na mediação religiosa geram novos formatos e estilos de comunicação devocional e criam e sustentam, consequentemente, novas subjetividades religiosas. (ECHCHAIBI, 2016, p. 358)

Em contraponto à Echchaibi, relembro a noção de mediação proposta por Meyer (2015) e explicada anteriormente. A autora enfatiza a continuidade existente no uso de novas mídias pelas religiões, visto que de acordo com o seu entendimento toda mensagem religiosa é mediada, de forma que a oposição entre uma religiosidade supostamente tradicional e outra, mediada pelas novas mídias é inexistente. A soma das perspectivas de Echchaibi e Meyer permite observar as sinuosidades que o uso das novas mídias traz para os entendimentos e práticas religiosas a nível individual, mas que, de alguma forma, acaba por impactar a construção da comunidade.

5.2 A VIRTUALIDADE DO SHEIKH

O primeiro ponto a ser apresentado aqui é a diferença entre canais geridos por uma instituição e os geridos por uma pessoa. Os dados que se seguem foram construídos a partir dos canais pessoais do Sheikh, o que significa que as opiniões expressadas refletem as dele e que é ele quem gerencia os comentários, visualizações e periodicidade das publicações, por exemplo. Além de ele ser o rosto dos vídeos, é também o nome dele e, com isso, sua reputação virtual, que está em jogo em cada conteúdo divulgado.

Adiante, quando os dados dos canais institucionais do CIBP forem apresentados, será necessário levar em conta que o público comum não sabe quem gerencia esses canais ou é responsável pela captura das imagens e decisão de publicação. O(s) indivíduo(s) responsáveis por essa atitude ficam escondidos na fachada da instituição, o que garante uma proteção frente a possíveis falhas. Por exemplo: caso uma gafe seja cometida no canal institucional, não será culpa direta de nenhum indivíduo e será possível a realização de uma contenção de crise. Já se uma gafe for cometida nos canais do Sheikh, será evidente a responsabilidade dele sobre o caso.

Vale ressaltar que apesar de haver essa diferença entre os canais e conteúdos divulgados em nome da instituição e em nome do Sheikh, não é possível fazer uma separação, entre o conteúdo divulgado pelo Sheikh, daquilo que é ou não ligado a alguma instituição religiosa e àquilo que é relacionado ao seu cotidiano individual/subjetivo. A impossibilidade dessa separação foi explicitada no Capítulo 2, quando abordamos que a religião enquanto mídia está presente nos mais diversos âmbitos e práticas cotidianas de seus fiéis, não sendo possível identificar até que ponto/momento determinada ação está ou não relacionada à religião.

Como vimos no Capítulo 4, até coisas aparentemente não religiosas, como a linguagem, a comida e a vestimenta podem ser pensadas a partir de um viés religioso. Cabe ainda ressaltar a posição ocupada pelo Sheikh como a de uma Pessoa Moral, no sentido cunhado por Marcel Mauss (2003, p. 392–393) que permite unificar na palavra “pessoa” o entendimento de indivíduo e instituição religiosa, de forma que “a pessoa é uma [...] consciência e uma categoria”.

5.2.1 O Islam em HD

A partir da noção de que a posição virtual ocupada pelo Sheikh é a de Pessoa Moral, apresento os dados sobre os canais virtuais do Sheikh Rodrigo, cujo Youtube foi criado em 2011, momento em que trabalhava na Mesquita de Porto Alegre. Seu canal chamava-se IslamBoy HD e contava com a produção conjunta de outros dois colegas, sendo que os vídeos eram realizados na sala de oração da Mesquita de Porto Alegre. Com a mudança do Sheikh para São Paulo, o canal foi descontinuado e o Sheikh passou a fazer uso de seu canal pessoal também para os

vídeos de divulgação da religião, sendo o primeiro ainda datado de 2011. De lá para cá, Rodrigo cumpriu a função de Sheikh na Mesquita do Pari, em São Paulo, além de ser parte da Liga da Juventude Islâmica do Brasil. Desde 2017 é Sheikh do CIBP. Nossa hipótese é de que por conta de sua trajetória virtual as redes sociais do CIBP passaram a receber maior ênfase a partir de sua chegada à comunidade.

Rodrigo conta que começou com os vídeos por razões pessoais, por ter sofrido em seu momento de inserção na religião devido à falta de pessoas para conversarem com ele sobre o assunto. Assim, após formado como Sheikh, decidiu oferecer aos outros aquilo que ele não teve no começo: um espaço para ouvir falar sobre Islam. Entretanto, ele deixa claro que o canal e os vídeos não têm um intuito proselitista, sendo inicialmente direcionados para muçulmanos, mas podendo ser compreendidos também por não muçulmanos – não só por serem feitos em português, mas por conterem uma linguagem informal e comum.

O Sheikh ressalta que os vídeos costumam ser feitos também informalmente, sendo capturados por seu próprio smartphone, no local e momento em que ele sente vontade em fazê-los. Isso significa que não há um planejamento explícito e previamente estruturado de conteúdo, duração ou cronograma de publicações. Pelo contrário, os assuntos costumam ser parte daquilo que está acontecendo na vida do Sheikh no momento, geralmente relacionados com suas próprias leituras e estudos. Assim, enquanto pessoas cujo sustento advém do YouTube planejam suas publicações com meses de antecedência e seguem um cronograma específico de gravação, que envolve roteiros e programas avançados de edição, a produção de conteúdo realizada por Rodrigo segue moldes caseiros e, de acordo com ele, espontâneos – o que, de certo modo, pode ser confirmado ao assistir aos vídeos.

Entre 2011 e 2018, foram publicados 178 vídeos em seu canal no Youtube. Como podemos ver no GRÁFICO 1, as postagens passam a ser mais expressivas no período entre 2014 e 2018. É em 2014 que o Sheikh começa uma de suas sequências de vídeos, intitulada mensagens curtas. Este tipo de vídeo vai ser estendido para todos os outros canais (fanpage do Sheikh, YouTube e fanpage do CIBP) com o passar do tempo e consiste em falas rápidas sobre conceitos da religião ou pontos empíricos específicos.

GRÁFICO 1 - Vídeos publicados por ano no Youtube pessoal do Sheikh



FONTE: A autora, 2018.

Além destas mensagens, Sheikh Rodrigo também passou a publicar entrevistas concedidas por ele para outros meios de comunicação, aulas ministradas na Mesquita e outros vídeos para divulgar a religião. Outras de suas sequências de vídeos são as perguntas e respostas, que também vão se estender para outros canais e consistem em vídeos em que ele responde a questões feitas por fiéis em vídeos anteriores e a sequência de estudos alcorânicos, em que ele explica algum trecho específico do Alcorão – apesar de o trecho ser previamente selecionado, pelos vídeos e falas do Sheikh é possível perceber que o conteúdo não segue um roteiro pré-preparado. No período de *Ramadan* são feitos vídeos especiais sobre o tema, embora eles não sejam publicados diariamente em seu canal pessoal. Como veremos depois, muitos destes vídeos acabam sendo publicados apenas nos canais da Mesquita.

Os vídeos publicados em sua página pessoal do Facebook, não passaram de setenta e nove e começaram a ser divulgados em 2015, isto é, quatro anos após o início do uso pessoal do YouTube. Verifiquei ainda que o Facebook passou a ser usado com maior ênfase entre os anos de 2017 e 2018, que sozinhos somaram setenta e sete publicações. Em ambos os canais, a maior parte das publicações é de vídeos gravados previamente (aproximadamente 167 no YouTube e 48 no Facebook), o que pode significar que os conteúdos compartilhados não são

necessariamente espontâneos, mas passam por algum crivo entre necessidade, momento e forma. Há alguns casos em que os vídeos são editados antes de serem publicados, mas na maior parte das vezes eles aparecem sem edição. Outro ponto interessante é que no canal do YouTube há assuntos que ultrapassam o Islã, como vídeo do Sheikh na torcida do estádio do Internacional ou de seu filho aprendendo a ler. Já no Facebook, os vídeos tendem a ser relacionados com a persona religiosa de Rodrigo Rodrigues.

Retomo o entendimento de Pessoa Moral (MAUSS, 2003) que possibilitou minar a divisão entre persona e instituição e a apresentação do Sheikh como personificação do conceito para mostrar que os vídeos evidenciam essa não-separação entre um Rodrigo secular e um religioso, ao colocar no mesmo canal momentos mais íntimos, como os vídeos sobre futebol e sua família e momentos institucionais que nem são diretamente relacionados a ele – além de que, como veremos, por vezes é a imagem dele que aparece como principal nas mensagens institucionais veiculadas pelos canais oficiais do CIBP. Ou seja: as mídias digitais fazem com que a função de Sheikh assuma esse caráter de Pessoa Moral que por vezes pode tomar metonimicamente o lugar da religião, como por vezes desaparecer e dissolver-se enquanto parte das redes sociais do CIBP.

5.2.2 Ensinando Islam no YouTube

O vídeo mais visualizado na fanpage do Sheikh foi acessado por cerca de dezesseis mil pessoas - de acordo com dados fornecidos pelo próprio Facebook - e ressalta o caráter didático do canal. Seu título é *Significado da surah al fatiha em poucos minutos*, tendo sido publicado em dezoito de novembro de dois mil e dezessete, com quatro minutos e quarenta e dois segundos de duração, recebeu um total de trezentas e quarenta e cinco reações, foi comentado vinte e oito vezes e compartilhado seiscentas e sessenta e nove. No vídeo o Sheikh explica o primeiro capítulo do Alcorão, que afirma que Deus é o merecedor e digno de todo o louvor e explica as razões para isso. Os comentários são em maioria com marcações para outros perfis, que é uma forma comum de compartilhar conteúdos no Facebook. Há ainda pessoas que agradecem ao Sheikh pelas explicações, que afirmam acompanhar seus vídeos há bastante tempo e ainda há quem aparece com outras

dúvidas gerais sobre religião. Comentários na língua árabe também são comuns, mas a maioria foi feita em português.

O vídeo mais visualizado no canal pessoal do Sheikh no YouTube tem um teor diferente, podendo significar uma diferença de públicos. Enquanto no Facebook o vídeo mais visto é sobre um trecho específico do Alcorão, no YouTube o mais visto tem como título *Como se converter ao Islam*, conteúdo que não seria de interesse de fiéis da religião, mas sim daqueles que têm curiosidade sobre ela e/ou interesse em fazer parte da mesma. O vídeo foi visto trinta e quatro mil trezentos e sessenta vezes e está no ar desde dezanove de abril de dois mil e quinze. Ele recebeu novecentas e cinquenta e quatro curtidas, além de duzentas e vinte e duas descurtidas – que mostram o índice de rejeição do conteúdo como sendo de aproximadamente 23%, o maior alcançado no canal – e duzentos e trinta e quatro comentários. Por razões óbvias, não podemos levantar dados sobre a rejeição, sendo possível especular que, pelo menos, duas razões, poderiam motivar estas descurtidas. A primeira sendo de brasileiros que são contra a conversão ao Islam, por a considerarem uma arabização do território, superficialmente relacionada ao extremismo religioso. A segunda origem pode ser de pessoas que não concordem com as opiniões do Sheikh sobre os possíveis requisitos e formas de se realizar a conversão.

Neste vídeo, o Sheikh explica que primeiramente é necessário que a pessoa conheça sobre a religião, os pilares da fé, a história e afins. Em seguida, a pessoa deve ir em público, preferencialmente na Mesquita, fazer uma profissão de fé. Após essa explicação, o Sheikh responde a outras questões sobre o Islã, iniciando por “como conhecer uma Mesquita?”, em que ele explica que é só chegar a qualquer uma delas, que a maioria tem roupas para emprestar às mulheres e fornece alguns livros sobre a religião, gratuitamente. A outra pergunta é “qual a primeira coisa que devo fazer após me converter?”, à qual ele responde que é saber que a religião é um sistema completo de vida. Embora a pessoa não precise saber tudo quando entra na religião, precisa estar aberta a seguir aprendendo sobre a fé, a oração e demais conhecimentos. Outra pergunta é “a pessoa que se converter ao Islam tem que se livrar de alguns vícios?” e o Sheikh responde que sim, já que muçulmanos não ingerem álcool ou carne de porco, por exemplo.

As questões abordadas no vídeo, combinadas com o expressivo número de visualizações, demonstram que a internet é, por muitas vezes, o primeiro contato que as pessoas têm para com a religião islâmica. Stewart Hoover (2016, p. 27) ressalta que “esse aumento no suprimento de religião mediada significa que a religião e a espiritualidade estão cada vez mais disponíveis fora das fronteiras das ‘religiões’ formais”, ou seja, enquanto ir até uma Mesquita pode causar desconforto para alguém que não se considera muçulmano, acompanhar vídeos da religião no YouTube pode não causar o mesmo impacto em seu entendimento individual da própria religiosidade. Dessa forma, vejo como possível pensar que a transmissão do religioso de meios materiais para os imateriais favorece a noção de trânsito religioso, de acordo com a noção cunhada por Ronaldo Almeida e Paula Monteiro (2001). Esta transmissão pode aumentar o leque de possibilidades e transformar as características deste trânsito - uma vez que pelos meios digitais, o acesso ao conteúdo religioso pode acontecer sem interações com outras pessoas ou com interações de natureza efêmera, anônima e transitória.

Almeida e Monteiro (2001) afirmam que os fiéis brasileiros têm a característica de se autoidentificar como parte de uma religião específica, demarcando fronteiras. Entretanto, quando as práticas religiosas são acompanhadas com afinco, percebe-se que essas fronteiras são borradas e que as pessoas frequentam rituais pertencentes a diversas religiões, sem que por isso se considerem mais ou menos religioso ou espiritualizado. Ao juntar a noção trânsito religioso com a da mediação proposta por Meyer (2009), é possível enxergar que as transformações e continuidades no âmbito religioso promovidas pela adoção de novas mídias têm efeitos que vão além das fronteiras denominacionais e afetam a paisagem religiosa como um todo. Observo que com os vídeos do YouTube, o Islam entra para o trânsito religioso com maior afinco, mas talvez menor intensidade no tipo de interação, do que tinha antes, quando para conhecer e acompanhar algo da religião no Brasil era necessário comparecer ao templo religioso - que não existe na maior parte das cidades do país.

Voltando para os comentários do vídeo, percebi várias pessoas que informaram terem se decidido por se converter ao Islam por conta do vídeo. Outros disseram sentir-se chateados por não ter Mesquita em suas cidades e informaram que conhecem a religião exclusivamente pelos ensinamentos virtuais do Sheikh. Há

ainda alguns que não conheciam sobre a religião e tiveram um primeiro contato com este vídeo, outros que utilizaram o vídeo para tirar dúvidas em relação à conversão. Há também vários comentários em árabe e vários agradecimentos pela paciência e disponibilidade do Sheikh em oferecer esse tipo de ensinamento. É interessante contar que o vídeo foi gravado em uma aula ofertada pelo Sheikh na Mesquita do Pari, em São Paulo, e posteriormente foi editado para essa versão online.

5.2.3 A experiência religiosa narrada no Facebook e no Instagram

Enquanto no YouTube o vídeo mais curtido, com maior índice de rejeição e mais comentários é o mesmo que tem maior visualização (*Como se converter ao Islam*), no Facebook a situação é outra. O vídeo com mais visualização também tem o maior número de compartilhamentos, porém o vídeo com maior número de curtidas foi publicado em três de julho de dois mil e dezoito. Seu título demonstra, mais uma vez, que o público do Facebook já é mais especializado em Islam do que aquele do YouTube: *Quer saber como aprendi o árabe corânico? Aí vai a técnica*.

A publicação recebeu quatrocentas e sessenta curtidas, tendo sido vista quatro mil e oitocentas vezes e foi compartilhado por cento e noventa e duas. Além de ter o maior número de curtidas, este também é o vídeo com maior número de comentários, foram duzentos e seis no total. Há ainda mais um diferencial: ele foi transmitido ao vivo e conta com dezoito minutos e quarenta e seis segundos. A técnica ensinada pelo Sheikh já foi explicitada no Capítulo 4, quando falei sobre o aprendizado da língua árabe.

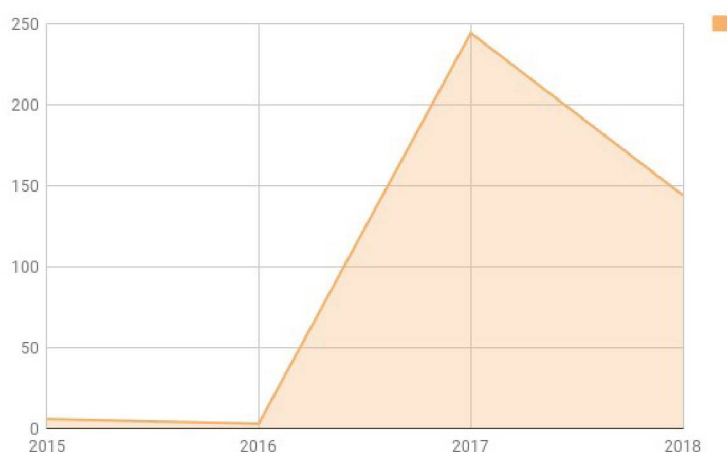
Além do canal no YouTube e página no Facebook, o Sheikh tem uma conta pessoal no Instagram e usa essa rede desde novembro de 2018 para responder a dúvidas gerais sobre a religião. Isso é feito a partir de uma ferramenta da própria rede, que permite que pessoas de outras contas façam questionamentos e proporcionam que o Sheikh os responda. Essas perguntas são variadas, desde dúvidas sobre o que é permitido e proibido no Islam, quanto questões pontuais sobre trechos do Alcorão ou coisas mais gerais, sobre as crenças principais da religião. Há também questões de cunho mais pessoal, que falam sobre futebol e literatura - outro assunto bastante explorado pelo Sheikh na rede social. Novamente as redes

demonstram a maleabilidade com a qual a Pessoa Moral do Sheikh é representada virtualmente.

5.3 O CIBP NO MUNDO VIRTUAL

O Centro Islâmico Beneficente do Paraná publica vídeos no Youtube e página no Facebook desde 2015, entretanto, o auge das publicações ocorreu em 2017 – ano em que o Sheikh Rodrigo tornou-se líder religioso. O Gráfico 2 mostra o aumento das publicações na fanpage entre os anos de 2015 e 2018.

GRÁFICO 2 - Publicações na fanpage do CIBP através dos anos



FONTE: a autora, 2018.

O alto número de publicações em 2017 (duzentas e quarenta e quatro no total) deve-se ao fato de haver vários vídeos picotados. Ou seja, em eventos grandes da comunidade, em vez de haver apenas uma publicação, há várias, pequenas. Assim é possível encontrar cerca de dez vídeos ou mais publicados no mesmo dia. Isso ocorre porque a página não é utilizada apenas para publicar vídeos de divulgação e explicação sobre a religião. Ela também é o local em que são compartilhadas as confraternizações da comunidade, como os bazares, almoços e jantares.

Além disso, a página abriga semanalmente o sermão realizado nas sextas-feiras. O Sheikh Rodrigo faz questão de iniciar o sermão em árabe e depois traduzi-lo para o português – conforme explicitado no Capítulo 4. A transmissão ao vivo do sermão de sexta-feira quebra com a separação espacial entre homens e mulheres existente nas Mesquitas. Esta separação faz com que as mulheres acompanhem o sermão e a oração apenas oralmente. Por outro lado, nas transmissões online é possível que as mesmas mulheres acompanhem o mesmo sermão e oração com a mesma experiência audiovisual vivenciada pelos homens. Essa transmissão muda o status do sermão, tornando-o de livre acesso não só para os diferentes gêneros, mas também para indivíduos em tempos e espaços distintos daquele em que o sermão está sendo proferido, trazendo novas percepções para estes conceitos – é possível compartilhar da sacralidade dos sermões de sexta-feira mesmo sem nunca ter pisado em uma Mesquita. Echchaibi (2016, p. 364) complementa, afirmando que o vídeo “não substitui a importância do componente oral/auditivo dos sermões, mas ele traz uma nova narrativa e uma nova lógica visual, a qual deixa menos espaço para o domínio da imaginação para traçar um caminho de devoção claro para o ouvinte/espectador em modos muito vivos e nunca experimentados antes”. E isso é ainda mais perceptível quando pensamos nas fiéis muçulmanas. Resta saber se este acompanhamento virtual demanda recolhimento por parte do fiel ou se costuma-se assistir ao sermão e prosseguir com atividades cotidianas.

Sheikh Rodrigo explicou também que os vídeos publicados nos canais da Mesquita costumam ser gravados em série e ter uma pauta específica, além de terem a característica de serem gravados no próprio ambiente religioso. As aulas que são gravadas e aparecem nos canais também passam por um preparo em relação ao conteúdo. Isso pode significar que os vídeos publicados nos canais oficiais da Mesquita passam por um crivo de formalidades maior do que aqueles publicados nos canais pessoais do Sheikh, que têm como característica principal a informalidade.

Confluindo com a publicação ao vivo e semanal dos sermões, é característica da página da Mesquita a publicação imediata e ao vivo dos acontecimentos, de forma que 83% dos vídeos publicados (trezentos e quarenta e três) são ao vivo. Isso significa que não há processo de edição ou preparo dos roteiros, sendo a maioria dos vídeos realizados de forma espontânea. Há vídeos

diários no mês do *Ramadan*, com reflexões sobre o momento, vídeos da série criada pelos canais pessoais do Sheikh “você pergunta e nós respondemos”, além de alguns vídeos de estudos alcorânicos. Entretanto, por a maior parte dos vídeos serem ao vivo, vários deles não têm título. Ocorre que é possível, no Facebook, iniciar uma transmissão ao vivo sem dar um título a ela. Assim, quando o vídeo fica armazenado para visualizações futuras, é possível que seus metadados sejam editados, de forma que um título seja inserido. Porém, não é o que costuma ocorrer na fanpage da Mesquita, cuja atuação parece mais ser uma extensão das atividades e do ciclos rituais, menos aberta a improvisos, mais previsível e, num certo sentido, instrumental.

O que observei como sendo o maior diferencial da fanpage da Mesquita para seu canal no YouTube é a característica da transmissão ao vivo. Uma vez que os vídeos são transmitidos ao vivo no Facebook, eles são editados e inseridos no canal do YouTube dias depois, de forma que não foram realizadas transmissões ao vivo no canal até o momento. O conteúdo do YouTube é uma réplica daquele do Facebook, porém não são todos os vídeos que são colocados. Geralmente são replicados os sermões, palestras e aulas, mas os vídeos de confraternização e demais eventos da comunidade tendem a ficar restritos ao Facebook.

O vídeo mais visualizado na fanpage não é uma publicação original da comunidade, mas uma repostagem de um vídeo intitulado *Por que um policial brasileiro se converteu ao islam*, realizada em cinco de junho de dois mil e dezessete. Esse vídeo faz parte de uma série de depoimentos de conversão realizados por uma rede de televisão estrangeira. Por essa razão, o vídeo inteiro tem legendas em árabe e é popular entre fiéis muçulmanos de todo o mundo. Estima-se que por conta disso o vídeo obteve um total de dezesseis mil visualizações, trezentas e onze reações, cinquenta e dois comentários e quinhentos e quarenta e quatro compartilhamentos – sendo a publicação mais compartilhada até o momento.

O vídeo mostra Johnny Muga de Chiara contando sua história enquanto muçulmano. Sua trajetória pessoal é de quem trabalhou primeiro na Força Aérea Brasileira e depois na Polícia Militar de São Paulo e foi criado como católico, por uma família de origem portuguesa. Ele viu na televisão sobre os muçulmanos por conta das guerras e foi através da internet que conheceu mais sobre o Islam, sendo o profeta Muhammad e seus ensinamentos nos mais diversos âmbitos aquilo que

mais o chama atenção na religião, fazendo com que ele tente praticá-los. Ele explica que ouvir as suratas o tranquiliza e o ajuda a decorá-las e conta que o Alcorão é a coisa mais importante para o muçulmano. Sobre sua conversão, Johnny conta que foi imediata e que em sua *shahada* ele sentiu como se tivesse nascido de novo, de forma que ele não consegue descrever este momento. Contou que no início as pessoas o olharam estranho, por associarem o Islam com o terror, mas que com o passar do tempo acabam entendendo, entretanto, afirmou que ainda passa por diversas brincadeiras. Ele contou ainda que não tem dificuldade ou vergonha de ser muçulmano e que tenta mostrar a religião a partir de suas atitudes. O vídeo continua com Johnny relatando outras experiências enquanto muçulmano, como quando fez o *Hajj*.

Os comentários parabenizam Johnny pelo testemunho e falam palavras de agradecimento e bênçãos, como “mashallah” e “Allahu akbar” expressões que resumem a maior parte dos comentários. Como é comum no Facebook, há comentários apenas de pessoas citando o nome de outras pessoas, como forma de compartilhar o conteúdo. Diferente de grande parte dos comentários nos canais pessoais do Sheikh, neste vídeo a maior parte dos comentários é escrita com alfabeto romano, havendo poucos comentários escritos com alfabeto árabe, mostrando que mesmo as expressões árabes utilizadas, o são por fiéis brasileiros ou falantes nativos de línguas não arábicas.

O vídeo que obteve mais reações foi publicado em vinte e um de agosto de dois mil e dezoito. Atingiu quatrocentas e vinte e seis reações, mesmo tendo pouco mais de quarenta e sete minutos de duração. Apesar de não ter título, por ter sido uma transmissão ao vivo, o vídeo mostra os festejos da comunidade na comemoração do *Eid Al-Adha*, que, como explicado no Capítulo 4, é uma das principais festividades muçulmanas. A comemoração foi realizada no lado externo da Mesquita e contou com a presença de vários membros da comunidade. Além do alto número de reações, a publicação foi vista por sete mil e quinhentas pessoas, comentada por cento e setenta e oito – sendo também o vídeo mais comentado até o momento – e compartilhada por cento e cinquenta e nove. A maior parte dos comentários era de pessoas desejando “Eid Mubarak” para colegas, mas havia também comentários perguntando o que estava sendo comemorado.

No YouTube, o vídeo mais visualizado foi um Sermão de Sexta-Feira, realizado pelo Sheikh Rodrigo em três de março de dois mil e dezessete e publicado no canal um dia depois. Obteve um total de mil cento e trinta e cinco visualizações, trinta e sete curtidas e quatro comentários. Neste sermão o Sheikh aborda a principal lição ensinada pelo Profeta em seus treze anos iniciais em Meca: adorar somente a *Allah*. Os primeiros cinco minutos de vídeo mostram um pouco dessa explicação realizada na língua árabe e os demais minutos mostram o sermão, mais detalhado, em português. O Sheikh conta a anedota sobre um rabino judeu de Medina que aguardava conhecer o Profeta para saber se ele era tudo o que lhe falavam. A lição que fica é que as pessoas acham que o Islam é uma coisa, mas quando conhecem muçulmanos, veem que é outra. Mais ou menos a mesma ideia transmitida por Johnny em seu vídeo testemunho. O Sheikh mescla a fala em português com expressões em árabe e enfatiza que os ensinamentos do Islam são para todos, embora haja algumas regras apenas para os fiéis. Com os comentários é possível descobrir que esse foi o primeiro sermão de sexta-feira realizado pelo Sheikh no CIBP. Especulo que esta tenha sido a razão para o sucesso do vídeo, visto que provavelmente parte dos fiéis que acompanhavam seus sermões em São Paulo o tenham assistido.

O vídeo com mais curtidas é de dezenove de julho de dois mil e dezessete. Intitulado *Estudos Alcorânicos: Como entender o Alcorão*, é mais um dos vídeos em que o Sheikh explica a organização do livro sagrado do Islã, em pouco mais de quarenta e dois minutos. No Youtube, o vídeo teve oitocentas e oitenta e cinco visualizações e cinco comentários. Já o vídeo mais comentado, com sete comentários, é um episódio da série *you perguntar e nós respondemos*, publicado em dezenove de outubro de dois mil e dezessete.

5.4 CONTRASTES ENTRE AS PUBLICAÇÕES INSTITUCIONAIS E PESSOAIS

Os vídeos feitos para os canais oficiais da Mesquita com o teor de aulas têm sua pauta pensada antes de sua realização e costumam ser transmitidos ao vivo. Além disso, os vídeos começaram a ser produzidos a partir da chegada do Sheikh Rodrigo ao CIBP, em 2017. Esses canais são demarcados pela presença de vídeos de divulgação e explicação de pontos específicos da religião, mas também por

mostrarem a vida da comunidade, com vídeos das festividades, viagens e demais eventos cotidianos. Os vídeos do cotidiano, assim como os dos sermões, não têm uma pauta prévia pensada e além da função de divulgar a religião e aprofundar conhecimentos, ampliam o alcance do espaço-tempo físico da Mesquita. Já os canais pessoais do Sheikh Rodrigo não têm pautas definidas para as vídeoaulas e são demarcados por desabafos, mostrando informalidade na produção, sem roteiro prévio ou edição – fatores confirmados pelo próprio Sheikh.

O uso das redes sociais YouTube e Facebook ocorreu de forma invertida entre os dois segmentos selecionados. Enquanto os vídeos pessoais do Sheikh Rodrigo começaram no YouTube para anos depois chegarem ao Facebook, o CIBP realiza mais publicações e transmissões no Facebook, compartilhando-as posteriormente no YouTube, sendo que este último recebe menos atenção por parte dos moderadores, estando menos atualizado. Por outro lado, a fanpage do CIBP é bastante movimentada e constantemente atualizada com novos conteúdos. O que se percebe é que a separação entre o que é de cunho institucional e o que é de cunho social não se faz possível neste contexto. Da mesma forma, a própria separação entre o que é um espaço palpável ou “real” e o que é um espaço não palpável ou “virtual” é difícil de ser demarcada. Ambas as situações são processuais e demonstram a perenidade dessas fronteiras criadas com o anseio da categorização.

5.5 QUANDO O ESPAÇO FÍSICO E O VIRTUAL SE MISTURAM

A fim de tornar palpável a discussão sobre o impacto do uso das redes virtuais nas práticas cotidianas da comunidade, trago dois exemplos observados em campo. O primeiro é o de um interlocutor convertido no início de 2019, que teve seu primeiro contato com a Mesquita no fim de 2018, a partir do Instagram do Sheikh. Antes deste contato, o interlocutor compareceu à Mesquita do Largo da Ordem, onde afirmou não ter sido bem recebido, além de ter achado a visão de Islam por lá disseminada conservadora. Ou seja, apesar de Lucas encontrar o CIBP a partir de um meio virtual (o Instagram), sua experiência só ganhou sentido após encontrar um espaço físico religioso para frequentar, o que só ocorre a partir da recusa da Mesquita do Largo da Ordem em preferência à do Jardim Botânico.

O segundo exemplo vem de um grupo no WhatsApp, dedicado a mulheres muçulmanas que trabalham ativamente na divulgação da religião (*dawa*). Este grupo realiza ações em diversas cidades oferecendo livros sobre o Islam e explicando a religião para transeuntes. O grupo do WhatsApp serve para divulgar depoimentos de conversão, combinar ações e compartilhar novos materiais.

Em fevereiro de 2019 uma fiel que participava do grupo perguntou para as outras por que a mulher muçulmana precisava se cobrir para orar, mesmo se estivesse sozinha em casa. O argumento das outras foi de que ela se cobria em sinal de submissão a *Allah*. A fiel replicou dizendo que *Allah* já a viu sem lenço e não via sentido nessa explicação. As outras participantes replicaram com trechos das *sunnah*, afirmando que por isso não deveria ser questionado, apenas obedecido. A fiel insistiu com os questionamentos. Eis que a moderadora principal do grupo acionou a imagem do Sheikh. Primeiro pediu que a esposa dele, que também faz parte do grupo, explicasse a obrigatoriedade de seguir a *sunnah* e de orar com véu.

A esposa do Sheikh o fez. Mesmo assim, a fiel que havia questionado não estava convencida. Então a moderadora do grupo pediu para que o Sheikh gravasse um pequeno áudio ou vídeo com essa explicação para que a questionadora ficasse satisfeita. Ainda que houvesse essa explicação do Sheikh, ela explicou que não a faria mudar de ideia, porque os Sheikhs repassam aquilo que aprenderam em sua formação. Ela acabou pedindo para sair do grupo, sendo seguida pela esposa do Sheikh. Desde então, o assunto não foi mais mencionado. Entretanto, a figura do Sheikh seguiu aparecendo no grupo quando dúvidas ou sugestões sobre a religião em geral ou ações particulares que poderiam ser realizadas pelo CIBP são levantadas.

Estes exemplos me ajudaram a entender que as ações do Sheikh enquanto Pessoa Moral ultrapassam o espaço físico da Mesquita, atingindo uma posição que localiza-se tanto fisicamente quanto virtualmente. Ou seja: ao invés de terem sido sugeridos outros livros, sábios ou frequentadores do CIBP, a imagem do Sheikh foi a primeira a ser lembrada e referenciada. Da mesma forma, os canais institucionais da Mesquita passaram a ser mais acessados a partir da chegada do Sheikh. Os canais pessoais dele, por sua vez, nunca deixaram de crescer. Seria por conta dos conteúdos ou por algum tipo de carisma da persona midiática de Rodrigo, que

permite que as pessoas se sintam à vontade para questionar e confiem o bastante em suas respostas?

Enquanto os canais do CIBP produzem maior efeito na comunidade interna, o que é observado a partir dos comentários realizados por nomes conhecidos, os canais do Sheikh têm outro efeito. Visto que o conteúdo é intercalado entre o pedagógico e o de divulgação da religião, um público mais diversificado é atingido, ou seja, não apenas pessoas que pertencem a alguma das Mesquitas nas quais Rodrigo já foi Sheikh. Por outro lado, observa-se que os canais do CIBP atingem muçulmanos que não frequentam o espaço físico, por conta da quantidade de visualizações e comentários realizados nas transmissões ao vivo dos sermões de sexta-feira. Ou seja: os dois espaços atingem pessoas que frequentam ou não os espaços físicos da Mesquita. Ocorre que as pessoas atingidas pelo Sheikh o são por conta da empatia que a narrativa pessoal traz ao conteúdo, enquanto as atingidas pelas contas institucionais o são pelo afastamento gerado pela transmissão de conteúdos como os sermões, orações e confraternizações.

Ao relacionar o que foi visto em campo com os entendimentos de Jungblut (2010), enxergo como possibilidade que o CIBP utilize destes canais nas redes sociais para o âmbito institucional, de divulgação da religião, sem um caráter proselitista, mas com o intuito de promover o conhecimento sobre o Islam. Como já afirmei, considero impossível observar na prática uma separação restrita entre os âmbitos institucional e social. Isto porque, apesar de os vídeos serem institucionais, há interação entre os fiéis e o líder religioso através dos comentários, reações e compartilhamentos que as redes sociais proporcionam. Ou seja: muda-se o canal, mas na maior parte das vezes o protagonista segue sendo o Sheikh e seus ensinamentos.

De acordo com o que observei, acredito que a presença do Islam na internet não diminuiu sua importância offline. Não é porque há transmissões ao vivo dos sermões que a Mesquita fica vazia nas sextas-feiras, por exemplo. Pelo contrário: assim como o Islam demonstrou resistência para imprimir as palavras do Alcorão e atualmente lida tanto com o livro impresso, quanto com a obrigatoriedade implícita de os fiéis saberem recitá-lo de cor, a religião também parece disposta a aceitar modulações em relação à forma com a qual é acessada pelos fiéis. O comparecimento físico aos espaços de confraternização e oração demarca a

importância da construção de uma comunidade que funcione offline com a mesma amplitude que o faz online e, conforme explorado nos outros capítulos desta dissertação, parece-me que o CIBP está encontrando um equilíbrio entre os dois mundos, se é que ainda podemos considerá-los dois, tendo em vista que a fronteira entre online e offline está cada vez mais borrada.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em vias de concluir a dissertação, retomo as principais discussões apresentadas nos capítulos anteriores.

Iniciei o texto apresentando a relação entre a comunidade sunita de Curitiba, que frequenta o CIBP, com o espaço físico que ocupa para realizar as suas orações. Em seguida, apresentei a minha inserção em campo, o problema e a metodologia que nortearam a pesquisa. No Capítulo 2 apresentei as principais questões teóricas que nortearam o restante do texto: a construção antropológica do conceito de religião e de comunidade, além da visão de Birgit Meyer (2009) de que a religião pode ser entendida como mídia. Finalizei o capítulo apresentando um breve panorama das pesquisas sobre Islam e muçulmanos no Brasil, afunilando para as realizadas na mesma universidade em que eu cursei o Mestrado, a Universidade Federal do Paraná.

No Capítulo 3 apresentei o contexto de chegada dos muçulmanos no Brasil, afunilando posteriormente para a fixação do grupo na cidade de Curitiba. Com isso pude demarcar o espaço histórico e cultural ocupado pelos muçulmanos no Brasil e retratar uma trajetória de chegada dos muçulmanos que compõem a comunidade sunita atual de Curitiba. O texto seguiu, apresentando a narrativa da formação burocrática da comunidade do CIBP e sua disputa pela conquista de um espaço físico consolidado para que sua fé possa ser professada. Deste Capítulo, resalto algumas acepções. A primeira é de que o espaço físico é entendido pelo CIBP como forma de construir e, ao mesmo tempo, afirmar a existência e a noção de comunidade. Porém, apesar dos esforços para demarcar a existência desta comunidade, a instituição não dispõe de documentos que comprovem a quantidade de membros ou frequentadores do templo, de forma que mesmo ao término da pesquisa a quantidade de pessoas que frequenta o CIBP atualmente segue como incógnita.

Outro ponto a ressaltar é que não ter um espaço físico formalmente definido e com a arquitetura desejada nunca significou a inexistência destas pessoas e de sua profissão de fé. Como explicado, mesmo sem este espaço as pessoas encontravam outras formas de professar sua fé em seus cotidianos, sendo a busca pelo espaço uma forma de manter e aprimorar laços sociais entre pessoas com a

mesma profissão de fé. A relação da comunidade do CIBP com o espaço aparece com característica dupla: o anseio por demarcar sua existência enquanto comunidade definida, tanto no que diz respeito ao entendimento dos não-muçulmanos sobre eles, quanto no que diz respeito ao anseio de que os próprios muçulmanos da cidade reconheçam o CIBP como instituição religiosa capaz de representá-los e um local para confraternizar com outras pessoas que compartilhem de sua fé. Dessa forma, a comunidade do CIBP aparece como um espaço aberto para receber um contingente múltiplo de fiéis, que passam a se entender como parte de uma comunidade e não apenas frequentadores de um espaço religioso, demarcando que um espaço não é feito apenas de paredes.

Mais um aspecto importante da pesquisa é apresentado ainda no Capítulo 3: o papel protagonista ocupado pelo atual Sheikh nessas dinâmicas em busca pela construção da comunidade – tanto no que diz respeito ao espaço físico, quanto às materialidades vivenciadas no cotidiano e à expressividade do CIBP nas redes sociais virtuais. Neste contexto, o Sheikh parece ocupar um papel de aglutinador entre: 1. árabes e brasileiros – por ser brasileiro, mas ter morado, estudado e convivido com diversos povos árabes e 2. Muçulmanos e não-muçulmanos – por ser convertido à religião, vindo de uma família não-muçulmana e conseguir transitar pelos universos do secular e do religioso.

No Capítulo 4, mergulhei no entendimento de religião como mídia (MEYER, 2012) para apresentar algumas formas sensoriais da materialidade muçulmana que se fazem presentes no cotidiano dos fiéis que frequentam o CIBP com os quais tive contato no decorrer da pesquisa. Iniciei apresentando exemplos e contrastes relacionados às Letras e Linguagens do grupo, que demandam constante processo de tradução entre o português, o árabe e por vezes o inglês e o francês. Categorizo o árabe como língua sagrada e social da comunidade, enquanto o português ocupa o lugar de língua institucional-legal.

Analiticamente, percebi a língua árabe como mediadora basal da mensagem do Islam, visto que é possível remontar sua importância para a religião desde o momento da revelação da mensagem de *Allah* ao profeta Muhammad, mediada pelo anjo Gabriel. No cotidiano dos fiéis a linguagem aparece em, pelo menos, três diferentes âmbitos: 1. Interação interpessoal; 2. Exercício da fé e 3. No uso de dispositivos tecnológicos para tradução e leitura de textos.

Seguindo na análise das materialidades, passei a falar sobre as questões alimentares da religião como um todo e em aspectos mais contextuais, relacionados ao cotidiano dos fiéis do CIBP. Neste ponto, destaco a percepção de que há uma preocupação constante em haver oferta de alimentos durante os eventos e encontros realizados pelos membros da comunidade. Além disso, há a preocupação para que a alimentação não seja utilizada como reificador de etnicidades, razão para que as comidas ofertadas nos eventos pertençam ao que chamei de “eticamente neutras”, ou seja, que não são necessariamente relacionadas a características étnicas de um determinado povo ou cultura.

Em relação à vida cotidiana dos fiéis, chama atenção o uso da categoria “vegetarianismo” que é acionada por algumas famílias como forma de garantir que vão ingerir apenas coisas religiosamente prescritas, sem precisar escancarar sua opção religiosa em todos os ambientes que frequentam e para todas as pessoas com que convivem. Muito provavelmente a apropriação desta categoria não se faz necessária em países de maioria muçulmana, nos quais o abate *halal* é o padrão e não há a ingestão de carne suína e bebidas alcoólicas. Entretanto, como estas pessoas moram em Curitiba, acabaram optando por uma forma que é mais aceita socialmente na atualidade de demarcar restrições alimentares do que a religião.

A relação destes fiéis com a alimentação trouxe à tona os trabalhos sociais realizados pelos frequentadores do CIBP, que apareceram tanto no exercício de doação de sobras de alimentos para moradores de rua quanto na realização de bazares para a venda de roupas, cujo dinheiro seria destinado a uma organização social específica ou à FAS. Ambas as ações podem ser entendidas como parte do exercício de um dos pilares do Islam, o *zakat* (caridade), que é entendido como essencial para que a religião seja exercida em sua completude. Nestes momentos de ação social as disposições formais e estéticas da comida e da roupa parecem importar menos, passando a ser entendidas como formas materiais de fazer caridade, que demanda que a comunidade se relacione com o entorno.

Falando da importância da Indumentária, relembrei que o véu islâmico tem a potencialidade de demarcar fronteiras étnicas e identitárias, tendo seu uso contextualmente modulado tanto por muçulmanas convertidas, quanto por migrantes, de forma que a vestimenta pode ser entendida como uma das formas sensoriais de maior maleabilidade entre as materialidades do Islam. Isso porque em

alguns momentos estas peças podem servir como mediadores da relação com o sagrado e em outros serem utilizadas por motivações não-religiosas, como é o caso do tapete que se transforma em canga, por exemplo. Ao mesmo tempo, a indumentária tem a potencialidade de evidenciar momentos rituais, sendo parte de uma formação estética particular que modula os fiéis a agirem de formas específicas de acordo com a função que a indumentária ocupa em cada momento - algo que tentei mostrar com o trecho acerca dos rapazes que colocavam as túnicas sobre as roupas esportivas no momento de orar.

Ainda no Capítulo 4 mostro que os esforços para a criação da sensação de comunidade são um *continuum*, no sentido de que apesar de o CIBP estar mais organizado espacial e materialmente do que em 2014, por exemplo, ainda há fiéis que não se sentem totalmente direcionados no que diz respeito às definições do que é parte teológica da religião e o que é acepção étnico-cultural do país de origem de algum fiel migrante. Concomitante a isso, há o fato de que estas pessoas fazem parte da sociedade e cultura brasileiras, de forma que eventualmente surgem desejos por coisas não muçulmanas e realizá-las não significa ser mais ou menos religioso, sendo parte da modulação individual que o fiel faz do seu entendimento do que é ser muçulmano. O que aparece como problema neste aspecto é o julgamento por parte dos outros fiéis do CIBP que por vezes atesta níveis de religiosidade aos colegas dependendo do que eles fazem ou deixam de fazer – mesmo que estas coisas não digam respeito à religião.

Este tipo de tensão entre o espaço que o religioso e o secular ocupam na subjetividade dos fiéis não é característica exclusiva do Islam, podendo ser discutido em relação a qualquer outra religião. O que o Islam acrescenta ao desafio é a desambiguação entre o que é da religião islâmica e o que é característica cultural árabe, incorporada por muçulmanos no decorrer dos séculos.

No Capítulo 5, o último do texto, mostro que além do espaço da comunidade ultrapassar as paredes da Mesquita e atuar nas materialidades presentes no cotidiano, também pode ser encontrado no universo online. Com esta perspectiva, abordo comparativamente as publicações realizadas nos canais virtuais do atual Sheikh no Facebook e YouTube e os canais virtuais institucionais do CIBP nas mesmas redes. Começo o capítulo apresentando a concepção de Jungblut (2010) de que é possível separar o uso religioso da internet em três diferentes esferas, para

em seguida desconstruir estas esferas, demonstrando que no caso do Islam a separação entre o uso social e o institucional é quase impossível, principalmente quando o caso do CIBP é considerado.

Passo a abordar a presença virtual do Sheikh Rodrigo explicitando que as mídias digitais fazem com que sua função social seja semelhante à chamada Pessoa Moral, categorizada por Mauss (2003). Com isso quis dizer que em alguns momentos a pessoa do Sheikh se confunde com a do CIBP ou mesmo com concepções sobre o que é o Islam, enquanto em outros momentos o caráter religioso de sua individualidade é apagado pelas transmissões. Desta forma, mesmo que os canais mudem entre institucional ou pessoal, na maior parte das vezes o protagonista dos vídeos é o Sheikh e seus ensinamentos.

Pensar na virtualidade do sagrado me fez refletir sobre uma questão querida da antropologia da religião brasileira, o trânsito religioso. A partir dos comentários encontrados nos vídeos, pude perceber que muitas pessoas não-muçulmanas acompanhavam o conteúdo divulgado pelos canais. As razões podem ser muitas, mas penso que a curiosidade por saber sobre uma religião que parece tão “outra” sem que para isso seja necessário sair de casa ou ter algum envolvimento com o espaço e os rituais pode ser uma delas. Por conta disso, considero que as redes sociais virtuais utilizadas por muçulmanos conforme o exemplo do CIBP e do Sheikh facilitam a entrada do Islam para o âmbito do trânsito religioso brasileiro, mesmo que com uma interação diminuta por parte deste público de não (publicamente) convertidos.

Para além do alcance que a palavra do Islam tem a partir do uso das redes sociais virtuais perante não muçulmanos, destaco os efeitos entre fiéis muçulmanos convertidos que residem em cidades onde não há Mesquitas. Uma das ações do CIBP de maior relevância neste aspecto é a transmissão semanal ao vivo dos Sermões de sexta-feira através da página do Facebook. Ressalto que esta transmissão permite o acesso audiovisual aos sermões por pessoas de diferentes gêneros e localizações geográficas o que, de certa forma, também significa um aumento da extensão espacial da comunidade do CIBP e, conseqüentemente, da *ummah*.

Concluo pontuando que não acredito que a presença do Islam na internet diminua seu alcance offline, mas, ao contrário demonstrando que a comunidade do

CIBP parece estar encontrando um equilíbrio espaço-temporal entre as duas dimensões e afirmando seu espaço comunitário físico e social tanto a partir das disputas e busca pela consolidação de um território arquitetônico definido quanto pelos modos que decidem se expressar virtualmente.

REFERÊNCIAS

- AHMED, A. S. **Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions**. Baghdadia: New Era Publications, 1986.
- ALMEIDA, R. DE; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, p. 92–100, 2001.
- ANDERSON, B. **Imagined Communities: Reflection on the Origin and the Spread of Nationalism**. New York: Verso Books, 1983.
- ARAB, P. T. **Amplifying Islam in the European Soundscape: Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands**. London: Bloomsbury, 2017.
- ASAD, T. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BARBOSA, F. C. **Imagem Oculta - reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas**. Dissertação de Mestrado—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.
- BARBOSA, F. C. **Entre Arabescos, Luas e Tâmaras - Performances Islâmicas em São Paulo**. Tese de Doutorado—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.
- BARBOSA, F. C. **Olhares Femininos sobre o Islã**. São Paulo: HUCITEC, 2010.
- BARBOSA, F. C. PINTO, P. G. Hilu da Rocha, Islã: Religião e Civilização - uma abordagem antropológica. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, p. 1091–1096, 2011.
- BERTOLINI, J. L. DA S. **A interpretação do outro: a ideia de islã no ensino de história**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2011.
- BORGES, J. B. O. **Quando Curitiba perdeu a cabeça: uma etnografia da controvérsia em torno da “Guerra do Pente”**. Dissertação de Mestrado—Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014.
- BRUUN, H. H. **Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology**. Hampshire: Ashgate, 2007.
- CASTRO, C. M. DE. Pesquisando o Islã no Brasil e na Holanda: métodos e perspectivas em análise. In: BARBOSA, F. C. (Ed.). **Olhares Femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores Ltda., 2010. p. 117–150.
- CHAGAS, G. F. **Conhecimento, Identidade e Poder na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2006.
- DIAZ, O. C. **Islã, Migração e Tecnologias Digitais: Reflexões sobre a Murideyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS)**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017.

DURKHEIM, E. **Les Formes Élementaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie. Livre I. Questions préliminaires.** 5. ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.

ECHCHAIBI, N. Islã, Mediação e Tecnologia. In: CUNHA, M. DO N.; BELLOTTI, K. K. (Eds.). **Mídia, religião e cultura: percepções e tendências em perspectiva global.** 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 345–369.

ENDRESS, G. **Islam an historical introduction.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

ESPÍNOLA, C. V. **O véu que (des)cobre: Etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis.** Tese de Doutorado—Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Theories of Primitive Religion.** Oxford: Claredon Press, 1965.

FIELDS, K. E. The Notion of Soul and Science Positive: A Retrieval of Durkheim's Method. In: HAUSNER, S. L. (Ed.). **Durkheim in Dialogue: A Centenary Celebration of The Elementary Forms of Religious Life.** New York: Berghahn, 2013. p. 19–46.

FRASER, R. The Face beneath the Text: Sir James Frazer in his Time. In: FRASER, R. (Ed.). **Sir James Frazer and the Literary Imagination.** New York: Palgrave Macmillan, 1991. p. 1–19.

FRAZER, J. G. **The Golden Bough - A Study in Magic and Religion. Part I The Magic Art and the Evolution of Kings.** London: MacMillan & Company, 1911. v. 1

GANE, N. **Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment.** New York: Palgrave Macmillan, 2002.

GEERTZ, C. **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.** Phoenix: The University of Chicago Press, 1968.

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures.** New York: Basic Books Inc, 1973.

GIUMBELLI, E. Para além do “Trabalho de Campo”: reflexões supostamente malinowskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 48, p. 91–107, 2002.

GIUMBELLI, E. TAMIMI ARAB, Pooyan. Amplifying Islam in the European Soundscape. Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands. **Mana**, v. 23, n. 3, p. 681–687, Setembro 2017.

HAUSNER, S. L. (ED.). **Durkheim in Dialogue: A Centenary Celebration of The Elementary Forms of Religious Life.** New York: Berghahn, 2013.

HOOVER, S. Mídia e religião: premissas e implicações para o campo acadêmico e midiático. In: CUNHA, M.; BELLOTTI, K. K. (Eds.). **Mídia, religião e cultura:**

percepções e tendências em perspectiva global. Curitiba: Prismas, 2016. p. 23–42.

JUNGBLUT, A. O uso religioso da internet no Brasil. **Plura: Revista de Estudos de Religião**, v. 1, n. 1, p. 202–212, 2010.

KOZINETS, R. V. **Netnography: Doing Ethnographic Research Online.** Los Angeles: SAGE Publications Inc., 2010.

KUPER, A. **Anthropology and Anthropologists: The Modern British School.** London, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1973.

LÉVY, P. **Cibercultura.** São Paulo: Editora 34, 1999.

LEWIS, D. **O Islã e a Formação da Europa de 570 a 1215.** Barueri: Amariyls, 2010.

MAHMOOD, S. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.** London: Routledge, 1922.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEYER, B. Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: **Aesthetic Formations - Media, Religion and the Senses.** New York: Palgrave Macmillan, 2009. p. 1–30.

MEYER, B. **Mediation and the Genesis of Presence - Towards a Material Approach to Religion.** Utrecht: Universiteit Utrecht, 2012.

MEYER, B. Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. **Revista Campos**, 2015.

MEYER, B. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MOCELLIM, A. D. A Comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. **Plural: Revista do Programa de Pós Graduação em Sociologia da USP**, v. 17, n. 2, p. 105–125, 2011.

MOMMSEN, W. J. **The Political and Social Theory of Max Weber - Collected Essays.** Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

MONTENEGRO, S. M. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. **Lusutopie**, n. 2, p. 59–79, 2002.

NAKASHIMA, H. A. Y. **Tassamuh: O islamismo em São Paulo na segunda metade do século XX (O islamismo em deslocamento).** XXVI Simpósio Nac. História - ANPUH. **Anais...**São Paulo: 2011

NASSER, O. **O crescente e a estrela nas terras dos pinherais. Os arábes muçulmanos em Curitiba (1945-1984)**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2006.

PETERS, R. **Imigrantes Palestinos, Famílias Árabs: Um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

PINTO, P. G. H. DA R. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, p. 228–250, nov. 2005.

PINTO, P. G. H. DA R. **Islã Religião e Civilização: Uma abordagem antropológica**. São Paulo: Editora Santuário, 2010.

REIS, J. J. **Slave Rebellion in Brazil - The Muslim Uprings of 1835 in Bahia**. Tradução Arthur Brakel. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

RESENDE, M. S. **A mulher-véu em Curitiba - Relatos sobre o fazer-se muçulmana em uma cidade de minoria islâmica**. Monografia de Graduação—Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015.

RESENDE, M. S. **Ações Afirmativas Islâmicas e Seus Desdobramentos Online**. VII Semin. Nac. Sociol. Política. **Anais...** Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2016. Disponível em: <http://e-democracia.com.br/sociologia/anais_2016/pdf/GT06-20.pdf>

RESENDE, M. S. **Terror e Mídia no Brasil**. Trabalho de Conclusão de Curso—Curitiba: Universidade Positivo, 2017a.

RESENDE, M. S. Muçulmanas em rede: o ethos religioso construído online. **Actas XII RAM 2017**, v. 1, n. 1, 2017b.

RODMAN, M. C. Empowering place: Multilocality and Multivocality. In: LOW, S. M.; LAWRENCE-ZÚÑIGA, D. (Eds.). **The anthropology of space and place: locating culture**. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing, 2003. p. 204–223.

SEGAL, R. A. From Nineteenth- to Twentieth-Century Theorizing About Myth in British and Germany: Tylor versus Blumenberg. In: TREMLETT, P.-F.; HARVEY, G.; SUTHERLAND, L. T. (Eds.). **Edward Burnett Tylor, Religion and Culture**. London: Bloomsbury, 2017. p. 63–86.

SOUZA-LIMA, V. **A Casa da Ummah: Comunidades Religiosas Islâmicas Sunitas no Nordeste do Brasil - Paraíba e Agreste de Pernambuco**. Dissertação de Mestrado—João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2016.

STOCKING, G. W. JR. (ED.). **History of Anthropology: Functionalism Historicized - Essays on British Social Anthropology**. London: The University of Wisconsin Press, 1984.

STORTI, W. **Educação árabe em Curitiba**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2011.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade. In: **Para ler Ferdinand Tönnies**. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 1995. p. 231–352.

TYLOR, E. B. **Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization**. New York: D. Appleton and Company, 1896.

WEBER, M. **Conceitos Básicos de Sociologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

YUKIO NAKASHIMA. Islam: religião, etnicidade e cultura. **Revista Tempos Acadêmicos**, 2009.